Iv. I. 29. na sarkofagu iz Solina.

Dr Nikola Žuvić.

Resumê: *Jean I, 29. Sur un sarcophage de Salone, Dalmatie.* Dans cette inscription du tombeau, au lieu de m u n d i, on trouve s e c u l i. Le célébre archéologue et consérvateur Monseigneur Dr. Bulić cherchait la provenience de cette variation. Dans le »Bullettino di archeologia cristiana«, Rome 1891 p. 120. et dans le »Bullettino d' archeologia e storia dalmata«. Split 1893 p. 11—26. le Com. De Rossi a écrit sur le sujet et pour lui cette variation signifie une grande antiquité. Avec cette petite dissertation j' ai tenté démontrer l'origine de la variation en Afrique par analogie avec les citations de saint Cyprian, évêque de Cartage, lequel seul, parmi les Péres et les écrivains des premiers siècles, employe s a e c u l u m au lieu de m u n d u s, dans la plupart des écrits de saint Jean apôtre. Les arguments m'ont été fourni par le Dr. Hoffmane, Dr. Kaulen, par le Missel Romaine, plus de tous par le Dr. H. Trecherr von Soden et par les autres auteurs, qui traitent de semblables matières. J'ai en un égard special pour l'histoire de l'Eglise Romaine des premiers siécles dans les questions liturgiques et littéraires. Au cours de la dissertation je fais des petits digression (comme on peut remarquer au premier coup d' oeil), lesquelles entrent dans les questions générales et secondaires, qui dans la synthèse finale ne sont pas seulement justifiées, mais au contraire nécessaires. Dans les notices sous la catégorie il y a quelqu'une petite intérpretation et citation de où je les ai pris.

Na jednom kamenom sarkofagu iz Solina, u relijefu isklesano je janje kao simbol Božjeg Jaganjca. To potvrđuje i biblički natpis iz Evanđelja sv. Ivana I. 29. Natpis glasi: *»ecci agnus Dei qui tollit peccatum seculi«.* D r B u l i ć D o n F r a n e pozna tekstove sv. Pisma i zna, da su te riječi sv. Ivana Krstitelja. Nego zadnja mu riječ s e c u l i udari u oči, jer sam izgovara i svagdje stoji riječ m u n d i, koja je točan prijevod iz grčkog original *κόσμον.* Kako Don Frane pozna genezu svih solinskih spomenika, sve je natpise pročitao i protumačio, nije mirovao želeći upoznati, je li gornji natpis pogriješka, ili je predvulgatne ili možda čak i strane, nelatinske provenijence. Kada u bibličkim kodeksima nije našao zabilježene ove varijante s e c u l i (m. saeculi) namjesto m u n d i obratio se raz-

nim biblicistima i »ocu kršćanske arheologije« Rimljaninu Ivanu de Rossi. Ovaj je stvar temeljito proučio i utvrdio, da natpis pripada gornjem sarkofagu, gdje je šest jaganjaca i dvanaest imena sv. Apostola, skupini, kako donaša naša slika.[1]

De Rossi iznosi svoju studiju u Bullettino d'archeologia cristiana 1891. serie V. Anno II. p. 120 sqq, zatim 1892. serie V. Anno III. p. 7. sqq. Preštampano u Bullettino d'archeologia e storia Dalmata 1893 p. 11—26, po kojem ja citiram[2] i 1906 p. 256. Natpis na našem sarkofagu de Rossi nije mogao protumačiti. Zato se je obratio tada vrlo uvaženom biblicisti Barnabiti Pavlu Savi,[3] koji mu je izjavio, da je u svim kodeksima latinskim Iv. I. 29. svagdje prevedeno peccatum mundi, a nigdje i nikada »koliko je njemu poznato« saeculi.[4] Jer je, izgleda, ovo jedini spomenik prvih vijekova (a i kasnijeg doba), na kojem se čita peccatum seculi, mjesto peccatum mundi »u prijevodima do sada poznatim je to ἅπαξ λεγόμενον«.[5] De Rossi u svom članku tumači značenje riječi κόσμος,[6] pa u kakovom se odnosu saecula-

---

[1] Bulić, Inscriptiones musaei Salonitani n. 335 p. 29.

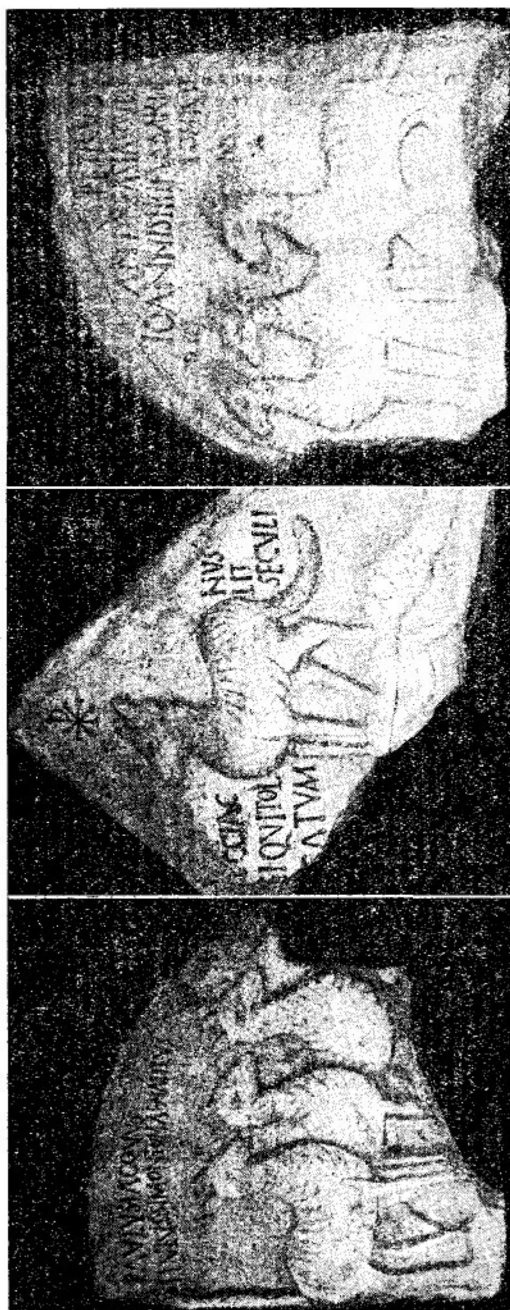
[2] Bullettino d'archeologia e storia Dalmata 1893 p. 11—26.

[3] P. Savi vrlo uvažen kao kritičar i egzegeta u Italiji i Francuskoj. Šteta, da ga je rana smrt zapriječila, te nije mogao nastaviti svoj rad. Rodio se u Livornu 6. srpnja 1867. Iza svršenih gimnazijskih i teoloških studija dođe u Rim i pod vodstvom Marucchi-ja upoznao se je sa egiptologijom, s pros. Guidi nauči mnoge orijentalne jezike, sam nauči njemački, engleski i francuski. Kao rijetkog poznavaoca mnogih jezika zavoli ga De Rossi. Publicirao je svoje bilješke o *Διδαχή*, *Delle scoperte e dei progressi realizzati nell' antica litterature cristiana durante l' ultimo decennio*, *Papyrus Fayoum*, *Emmaus*, *Lectionarium Silos*, sarađivao u *Revue Biblique*, u *Rivista internazionale di scienze sociali*, *Bulletin critique*, bio je duša *Societatis Studiorum Biblicorum*, koja je osnovana u Rimu zauzimanjem P. Semeria i njegovim. Održao je brojne bibličke i arheološke konferencе od 1890. do svoje rane smrti 30. IX. 1893.

[4] Bullettino kao gore str. 16. Nell' odierna Volgata queste celebri parole del Battista riferite nel quarto vangelo (I, 29) dicono in fine *peccata mundi*. Il greco τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου nei più autorevoli codici è volto *peccatum mundi* (Lachman, Novum Testamentum, Berolini 1842 p. 551.) giammai *saeculi*, per quanto oggi e noto al dotto critico ed esegeta biblico padre Paolo Savi Barnabita, che ho interrogato.

[5] Savi — Bullettino 1893. str. 24.

[6] Bulletino str. 24.: Nel testo greco dell' evangelo di s. Giovanni le ultime parole incise in latino sul sarcofago di Salona dicono: τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου (peccatum mundi). Il κόσμου quivi è adoperato nel senso di mondo perverso, cioè del complesso degli uomini dediti ai vizi ed alle seduzioni dei sensi; come in cento altri passi degli evangeli e degli scritti del nuovo Testamento.



ris nalazi prema spiritualis u svečanom kršćanskom jeziku,[7] donaša mnogo primjera iz kršćanske epigrafije, gdje saeculum stoji mjesto mundus i smisao se pokriva.[8] Saeculum u značenju ***αἰὼν*** prema *αἰὼν ἐρχόμενος*,[9] navodi profane[10] i druge historičke pisce[11] i zaključuje doslovce svoj članak ovim riječima: »Da tutto ciò ognuno intende, che la variante del sarcofago salonitano peccatum saeculi in luogo di mundi non è un errore nè capriccio del lapicida, ma dettato conforme al solenne linguaggio cristano; e sembra tolta da una antica versione latina usata in Dalmazia, a noi sconoscinta.«[12]

Don Frane je bio nezadovoljan s ovim rezultatom, želio je pozitivnije riješenje i u jednom me pismu zamolio povjerivši mi, da proučim ovu variantu na sarkofagu.

I.

1. Po historicima teksta varijanta Iv. I. 29.: »Ecce agnus Dei, qui tollit peccatum seculi« nije zabilježena. Da postoji, to dokazuje solinski sarkofag. Ona međutim nije kodificirana kao ni još mnoge druge. Današnje stanje teksta nije konačno, i s poznatim nam kodeksima historija teksta nije zaključena. Tektualna kritika varira između više ili manje prohabiliteta. O stalnosti je teško govoriti, barem općenito. Otuda razna mišljenja vještaka o istim mjestima.[13]

2. Već je de Rossi spomenuo nekoliko mjesta iz literature, gdje saeculum stoji mjesto mundus.[15] Hoffmane u svojoj

---

[7] Kao gore: Nel linguaggio cristiano latino però in questo senso fu assai comunemente adoperato il vocabolo ***saeculum*** ed anche nella volgata le κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι dell epistola a Tito (II, 12) sono tradotte ***desideria*** non ***mundana*** ma ***saecularia.*** Così ***saecularis*** nel linguaggio cristiano divenne vocabolo proprio e caratteristico di opposizione a ***spiritualis***, a chi professa in modo speciale vita di pietà.

[8] C. I. L. XII, 482; VIII, 9592.
Inscript. Chr. urbis Romea I. n. 7. p. 115; II. p. 32.
Inscript. chrét de le Gaule *(Le Blant)* I. p. 26; II. p. 603.

[9] V. Wilke, Clavis novi Testamenti, Lipsiae 1850. I. p. 23.

[10] Tacitus, De moribus Germanorum c. 19.

[11] Frascarelli, Inscriptioni portoghesi... Roma 1863. p. 83.

[12] Bullettino 1893. str. 26.

[13] Čini mi se, da će se svijet nemalo začuditi, uspije li najnovijoj hipotezi afirmirati samostalni ***Cezarijski tekst,*** koji neki kritičari mnogo puta uzurpiraju kao svoje iznašašće. Pogotovo bi mnogo značilo, kad bi se ustanovio njegov odnos prema »neutralnom kodeksu« K, Antiohojiskoj i Kantabrijskoj familiji D (zvan Okcidentalni«).

[14] H. v.o.n. Soden, Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestallt I, Berlin, 1902—1910. — II. Tekst, Göttingen, 1913.

[15] Calepinus, septem lingnarum h. c. lexicon latinum, vol. II. p. 278. ann. 1753. — Nouveau Larousse, t. 7, 668 (siècle).

knjizi »Geschichte des Kirchenlateins« ispituje značenje riječi saeculum, posebno u crkveno-latinskom jeziku i citira primjere sv. Otaca, gdje im saeculum znači to isto, što i mundus.[16] Iz same Vulgate mnogo je primjera sakupio znani universitetski profesor u Bonn-u Dr Kaulen u svojoj knjizi »Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata«.[17]

Ali prema postavljenoj zadaći je najvažnije, ako se ne može palpabilno pokazati na varijantu Iv. I. 29. kako se nalazi na solinskom sarkofagu, sačuvanu u nijednom od ispitanih kodeksa, važno je, da se dokaže njezina provenijenca, što držim, ne će biti teško. Kad to dokažem, nadam se, da ću dokazati i kako je ta varijanta nastala i gdje bi imala biti kodificirana.

II.

1. Nijedan od sv. Otaca ne upotrebljava riječ saeculum u značenju κόσμος= mundus kao afrikanski pisci u opće, napose pak, i u tolikoj mjeri, kao sv. Ciprijan. Drugi ne barem tako, da bi većinu mjesta, gdje u grčkom izvorniku[18] stoji κοσμος prevodio sa saeculum. Sv. Ciprijan i druge riječi prevodi inače, kadgod koju riječ ispusti, a i poređaj mu nije uvijek kao u Vulgati i drugim latinskim prijevodima. Na pr. Iv. XVII, 24 kod sv. Ciprijana čitamo: »Pater, quos mihi dedisti volo, ut ubi ego fuero, (Vulg.: quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego), et ipsi (Vulg.: illi) sint mecum et (Vulg.: ut) videant claritatem (Vulg. prema originalu τὴν ἐμήν dodaje: meam) quam mihi dedisti (Vulg.: dedisti mihi) prius quam mundus fieret (Vulg. navađa po sv. Ciprijanu ispušteno ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ κ ταβολῆς κόσμου i prevađa: quia dilexisti me ante constitutionem mundi.«[19] Na ovom mjestu ima sv. Ciprijan mundus kao i Vulgata (samo u drugom padežu radi drugčije konstrukcije), dok na drugom mjestu Iv. XVI, 20.... saeculum (Vulg. mundus) antem gandebit.[20] Isti sv. Ciprijan u svojim poslanicama piše: »Saeculo remuntiaveramus, cum baptizati sumus: sed nunc vero renuntiaveramus saeculo, quando tentati et probati

[16] Hoffmane, Geschichte des Kirchenlateins, Breslau 1879. I. vol. § 46. — Saeculum, die gottentsremdete Welt, saecularis, saeculariter sind häufig; aber neben ihnen im selben Sinne: mundus und hievon mundialis: Irenaens 1, 30, 9. Tertull. Marc. 5, 4, spect. 9. nation. 2, 4—5. Sulfic. Saverus, Chron. 1, 1, 4; 2, 14, 6 — mundialiter Tertull. resurr. 46.

[17] Dr. Kaulen, Sprachliches Handbuch zur biblichen Vulgata, Freiburg in B. 1904. S. 27. saeculum...

[18] Kod ove radnje imam pred očima Novi Zavjet. Vidi bilješku 74.

[19] S. Caecilii Cipriani opuscula de mortalitate, de opere et elemosyna, de patientia (edidit et commentaris anxit Hurter S I. 1868) p. 24.

[20] Naved. djelo p. 6.

a Deo, nostra omnia relindquentes etc.[21] Svetim djevicama piše: »Per saeculum sine saeculi contagione transitis.[22] Još prije sv. Ciprijana upotrebljava saeculum mjesto mundus kartaški svećenik apologet Tertulijan.[23] Uplivu se starijih, ili možda upotrebljavanjem istog prijevoda sv. Pisma, ne otimlju ni kasniji pisci. Sulpicije Sever pišući prema II. poslanici Tesaloncima i Otkrivenju sv. Ivana o Antikristu veli: »Sub saeculi fine mittendus, ut mysterium iniquitatis exerceat«.[24] Jasno je, da govori »de fine mundi«. O istom Antikristu, pod literarnim uplivom prvog veli Casiodor: »In fine vero saeculi...[25] Sv. Augustin jednako upotrebljava saeculum, premda vrlo rijetko, jer je poznavao djela sv. Jeronima i upotrebljavao ih »Praeceptum propheticum ita spiritualiter intellegitur, ut de huius saeculi civitate...[26] Kodeksi Novog Zavjeta, u kojima se nalaze jednake ili slične varijante jesu latinski manuskripti *e*[27] i *k*[28], a imaju samo Evandelja. I historičani sv. Teksta smatraju i nazivaju ova dva kodeksa Novog Zavjeta afrikanskima.[29]

2. Glasoviti historik-biblicista Dr Hans Trecherr von Soden u zbirci »Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur« bavi se u XXXIII. svesku latinskim jezikom Novog Zavjeta. U dijelu, gdje ispituje latinski jezik Novoga Zavjeta u Africi, osobito u doba sv. Ciprijana, iznio je na svijetlo sjajnih primjera, koji su od velike

---

[21] Naved. djelo, Epistola 7.

[22] Naved. djelo, De habitu virginum c. 22.

[23] Tertulliani opera, Liber de patientia, Hurter S. I. 1868, c. XI. p. 121.

[24] Migne, P. L. 20, 145.

[25] Migne, P. L. 70, 1415.

[26] S. Augustini, De Civitate Dei, XVIII, 18.

[27] *e* = Palatinski kodeks iz IV—V. stoljeća. Nalazi se u Vienne u Francuskoj, a jedan list u gl. gr. Irske Dublinu. Obuhvata Evandelja, uz velike — tijekom vremena izgubljene dijelove — lakune. Bio je prepisan po Bianchiniju, a izdan kasnije po Tischendorf-u u Leipzigu 1847; zatim po Belsheim-u u Kristijaniji 1896. napokon po H. von Soden-u.

[28] *k* = Bobijski kodeks iz IV—V. stoljeća. Ime nosi po manastiru u Bobbio, sjevernoj Italiji, gdje je bio pronaden. Sada se čuva u Torinu. U njemu su sačuvani samo odlomci iz Evandelja sv. Marka i sv. Mateja. Ovaj kodeks ima, po općem mišljenju, nastariji prijevod sv. Pisma. U njemu također nalaze neke osebine starog sirskog prijevoda. Izdan je bio više puta. Najprije ga je izdao Fleck g. 1837., zatim Tirschendorf 1847. do 1849. i napokon Wordsworth u Oxford-u 1886. u Old Latin Biblical Texts n. II.

[29] Vaccari, Institutiones Biblicae I. Romae 1927, n. 99. p. 196.

važnosti za tekstualnom kritiku, napose pak za naše temu.[30] U petom paragrafu pod naslovom »Die differenten Anführungen derselben Citate bei Cyprian etc...«[31] govori posebno o saeculum i mundus prema originalnom *κόσμος*. Jer sam sebi postavio zadatak, da protumačim postanak one varijante Iv. I, 29 na solinskom sarkofagu, H. von Soden mi izvrsno poslužuje, zato ću njegov prikaz donijeti u cjelini. Samo radi jasnoće i svog cilja amo tamo donijeti ću koju bilješku.

a) Von Soden daje najprije ovu skrižaljku:

U sv. Pismu se nalazi:	Kod sv. Ciprijana:	
κόσμος	saeculum	mundus
a) Joh. 8, 12	63, 18. p. 716, 11	III, 2, 7. p. 72, 12. XIII, 11. 426, 20.
b) Joh. 15, 18. 19	III, 3, 29. p. 142. 20 58, 6. p. 662, 8.	IX, 11. p. 334, 16.
c) Joh. 16, 33	III, 3, 6, p. 119, 7. IX, 11. p. 335, 3.	XII, 2. p. 406, 2.
d) 1 Kor. 3, 18	III, 3, 69. p. 170, 9. III, 3, 11. p. 125, 9.	XII, 2. p. 398, 6. VIII, 24. p. 312, 14.
e) 1 Joh. 2, 16 *a)*	IV, 7. p. 192, 26. VII, 14. p. 277, 16.	
f) 1 Joh. 2, 16 *b*)	III, 3, 11. p. 125, 10 IV, 7. p. 193, 2.	VII, 14. p. 277, 17. VIII, 24. p. 312, 15.

b) Kako je već očevidno na prvi pogled, Ciprijan prevodi *κόσμος* istoga mjesta u Bibliji sada sa saeculum, sada opet sa mundus. Jednako prevodi razna mjesta u Bibliji, ali u neposrednoj blizini u svojim djelima, a neka mjesta dapače razno prevodi čak i na istim stranicama. Von Soden sam tumači ovu pojavu: »*κόσμος* wird von der älteren afrikanischen Bibel häufig mit saeculum wiedergegeben. Indessen findet sich dies bei näherem Zusehen nur an Johanneischen Stellen. Cyprian citiert mit saeculum: Joh. 3, 19; 6, 51; 8, 12; 10, 36; 12, 25; 15, 18. 19 I Joh. 2. 16 begegnen bei Cyprian sowohl saeculum als mundus,[32] aber saeculum ist stets dass besser Bezeugte. An allen diesen Stellen ausser Joh. 10, 36; 12, 25; 15, 18, 19. heisst *e* saeculum, ferner Joh. 3, 17; 4, 42; 6, 33; 7, 4. 7; 8, 23, 26; 9, 5, 39; 12, 47; 13, 1; 14, 17, 19. 22. 30. 31; 16, 8. 11. 21. 28; 17, 6. 9. 11. 14. 15. 15. 18. 21. 23.

---

[30] Dr. Hans Trecherr von Soden, Das lateinische Neue Testament. In Afrika zur Zeit Cyprians. Izdano u zbirci: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Vol. XXXIII. Leipzig 1909.

[31] Navedeno djelo str. 63.

[32] Navedeno djelo str. 69. i sl.

Entsprechend finden wir auch I Joh. in *h*[33]: 2, 2. 16. 17; 3, 1. Stellen aus der Epist. mit *κόσμο;* sind zufällig weder bei Cyprian citiert noch in *h* erhalten. Prim. omittiert das Wort 11, 15 und übersetzt es mit mundus 13, 8;[34] 17, 8.[35] Ausserhalb der Johanneischen Schriften wird *κόσμος* nirgends mit saeculum sondern stets mit mundus gegeben.[36] Dieselbe Vokabel fehlt auch in Joh. nicht. Die Cypriancitate brauchen wie Joh. 1, 9; 8, 12; 10, 29; 17, 5, 24; 1 Joh. 2, 16. (an erster Stelle) 17; 3, 17; 4, 4. *e* (Upotrebljava *e*) an denselben Stellen wie Cyprian und dazu Joh. 3, 16; 11, 9. 27; 12, 19, 31. 46; 17, 25; 21, 25 *h*.[37] Dagegen ist saeculum wie zu erwarten, durch das ganze Neue Testament die Wiedergabe von *αἰών*, nur dass *εἰς αἰῶνα* = in Ewigkeit nicht mit in saeculum, sondern mit in sempiternum,[38] in aeternum,[39] in perpetuum,[40] übersetzt wird.«[41]

Jednaku i sličnu (rekao bih igranje bibličkim riječima i prijevodom) nestalnost, nalazimo i na drugim mjestima i u drugim kodeksima.[42]

---

[33] *h* = Klaromontanski kodeks iz V.—VI. stoljeća. Sadržana su samo Evanđelja. Samo Evanđelje sv. Mateja je staro-latinski prijevod. Izdao ga je K. Mai u Rimu 1828. i Belsheim u Kristijaniji 1892. — Evanđelja po sv. Marku, Luki i Ivanu su iz VI.—VII. stoljeća i čisti su prijepis teksta Vulgate. Sada se čuva u Vatikanu.

[34] Na pr. Iv. 13, 8 ... *εἰς τὸν αἰῶνα,* Vulg: in aeternum. Primasius: in mundum.

[35] Ispravi: Iv. 17, 8 u 17, 9.

[36] 1 Petr. 3, 3 ... *κόσμος* u značenju uresa (otuda kosmetika) i prevedeno je latinski točno, kako bi i očekivali sa cultus (Vulgata i sv. Ciprijan III 3, 36 i IV, 8, 193) ili sa ornatus (kako *q* = Minhenski kodeks, manuskript iz VI.—VII. stoljeća. Prije se čuvao u Freisingen-u. Sadržava Evanđelja malo oštećena glede cjelovitosti. Prepisao ga je Tischendorf, a izdao White 1888. u Old Latin Biblical Texts br. III.).

[37] Za Iv. 6, 14; 14, 27; 17, 12, 14; 18, 20 nemamo dokaza iz manuskripta *e* = Palatinskog.

[38] *e:* sv. Matej 21, 19; *k:* sv. Marko 11, 14.

[39] Sv. Ciprijan i *e:* Iv. 8, 35; 11, 26.

Sv. Ciprijan: 2 Kor. 9, 9.

e: sv. Luka 1, 33. 55; sv. Ivan 4, 14; 6, 51, 59; 8, 51, 53; 12, 34; 13, 8 i 14, 16.

Sv. Ciprijan i *h:* 1 Iv. 2, 17.

[40] *e:* Iv. 10, 28.

[41] Sv. Cinprijan kod 1 Kor. 8, 13: *εἰς τὸν αἰῶνα* prevodi sa in saeculo, a *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* uvijek sa in saecula saeculorum.

[42] Sv. Luka: 1, 70 ... *ἀπ' αἰῶνος* prevađa više puta spomenuti kodeks *e*, a tako i *c* sa a principio temporis.

c = Kolbertinski kodeks iz XII. stoljeća, koji se sađa čuva u nacionalnoj biblioteci u Parizu. Tekst Evanđelja je starolatinski prijevod

c) Dr H. von Soden nastavlja malo podalje[43]: »Es ist bekannt, dass das Johanneische *κόσμος* in seiner Bedeutung nach dem hin schillert, was sonst mit *αἰών* ausgedrückt wird. So ist sehr begreiflich, dass es im Lateinischen mit pointireten, prägnanten saeculum und nicht dem objektiven mundus wiedergegeben wurde, A priori steht fest, dass die Inkonsequenz älter ist als die Konsequenz, also der Wechsel von saeculum und mundus für *κόσμος* älter als das sozusagen mit Hülfe der dass mann sich die lateinische Übersetzung das N. T. längst durch den homiletischen Gebrauch in grossen Stücken fixiert denken muss, ehe ein lateinischen N. T. zu besitzen Bedürfniss wurde. Natürlich gab bei solcher Übersetzung der einzelnen Sprüche das Verständniss des Sinnes die Vokabel — die Übersetzung diente ja durchaus der Interpretation, — und der Gedanke, ein lateinisches Wort zu wählen, das dem griechischen auch über die eben vorliegende Stelle hinaus entsprach, musste fern liegen. In Tertullians Citaten steht es wie in denen Cyprians. Erst die Vulgata hat saeculum für *κόσμος* ausgemerzt. Cyprian selbst braucht mundus bereits im prägnanten Sinn, und so ist verständlich, dass es ihm auch häufig bei Citaten in die Feder lief, wo sein Text noch saeculum geboten haben mag, wie die Testimonia zu beweisen scheinen.[44] Eine besondere Vorliebe hat Cyprian — seinem bereiten Stil entsprechend — für die Zusammenstellung von saeculum und mundus. Saeculum notierte ist ausserdem 88 mal, mundus 84 mal. Als Adjektiv herrscht ausschliesslich saecularis (14 Stellen); mundanus begegnet bei Cyprian noch nicht (terrenus ist wie terra im prägnanten Sinn häufig).«

3. Rimski Misal na mnogo mjesta upotrebljava saeculum; rekli bismo, da ovu riječ voli više nego mundus. Na mnogo mjesta lako bi rekli mundus, a da smisao ni malo ne trpi — pokriva se potpuno. Međutim držim, da nije baš lagana stvar precizirati intimno značenje jedne i druge riječi; u hrvatskom jeziku koli za saeculum (zapravo: vijek) toli za mundus velimo svijet. Tako uzima sv. Ivan i Rimski Misal osobito u Missae de Requie.[45] Stalno bi mogli ona mjesta, gdje dolazi hoc, huius, huic, saeculum, saeculi, saeculo, reći da je saeculom

miješan sa evropejskim (Okcidentalnim); drugi dijelovi Novog Zavjeta su po Vulgati. Izdan je od Sabatier-a, zatim od Bilsheim-a 1888. u Kristijaniji.

[43] Navedeno djelo str. 72.

[44] Vidi skrižaljku sprijeda.

[45] V. H. von Soden str. 72: Es ist bekannt, dass das Johanneische *κόσμος* in seiner Bedeutung nach dem hin schillert, was sonst mit *αἰών* ausgedrückt wird. So ist sehr begreiflich, dass es im Lateinischen mit dem pointirten, prägnatnen saeculum und nicht dem objektiven mundus wiedergegeben wurde.

u pravom značenju *αἰών* = vijek u odnosu prema vječnosti, a ne zbiljski, izvan nas svijet —*κόσμος* — mundus.[46] Jezikoslovci svi o tom govore.[47]

U konačnoj sintezi našu će tvrdnju potkrijepiti i slijedeći primjer. U Communio XV. Nedjelje po Duhovima izgovaramo: »Panis quem ego dedero, caro mea est pro saeculi vita«. Iv. 6, 51.[48] Isti se tekst nalazi u Evanđelju Missae Quotidianae po Defunctis i tamo izgovaramo: »Panis, quam ego dabo, caro mea est pro mundi vita« kao i u Vulgati i prema grčkom originalu (dabo) *τοῦ κόσμου*.[49] Na prvi je mah stvar malo začudna, kad se radi o istom tekstu, pa k tomu u istoj knjizi toliko puta recenziranoj i nanovo izdanoj — Misalu. Ali »in magna liturgiae parte (Introitus, Graduale, Offertorium, Communio, Antiphonae, Responsoria) antiqua,[50] dominium suum retinuit, lectiones (Epistulae, Evangelia) tamen Missalis et Breviarii ex nova[51] desumuntur.[52]

Slično se desilo i sa Psalmom 94., koji je u Psalteriju ostao kao Invitatorium Matutini jedini iz starijeg rimskog prijevoda, dok su svi drugi Psalmi i u Rimskom Brevijaru i u Vulgati prijevod Galikanski, dakako recenziran po sv. Jeronimu.[53]

Iz dosad rečenog već je jasno, da natpis na solinskom sarkofagu nije iz Vulgate, u kojoj Iv. I, 29 glasi drugačije, nego da je predjeronimski. Prema navedenim mjestima odmah bi zaključili, i s pravom, da je ovo afrikansko čitanje, dapače još i određenije, da je iz djela sv. Ciprijana. Ali moramo ogledati, nijesu li možda Afrika i sv. Ciprijan primili od drugud — najravnije iz Rima (!) latinski prijevod sv. Pisma sa ovim i drugim varijantama. Bilo šta mu drago, nepobitno je dokazano, da saeculum mjesto

---

[46] Missae de Requie: Sequentia 1. strofa... solvet saec(u)lum in favilla...

Exequies: ...saeculum per ignem.

Razne molitve: in die obitus. Postcommunio i dr.

[47] Fr. Zorell, Lexicon Graecum Novi Testamenti, Paris 1931. niže u stupcima 43—48 zatim 728—731 sva moguća značenja, od kako se u Bibliji nalaze i od *αἰών* i od *κόσμος*.

[48] Vidi: H. von Soden str. 69: »*κόσμος* . . . Cyprian citiert mit saeculum: Joh. 3, 19; 6, 51....«

[49] Missale Romanum: a) Communio Domenicae XV. post Pentecosten.

b) Evangelium Misae Quotidianae pro Defunctis.

[50] To jest: predjeronimski prijevod.

[51] To jest Vulgata.

[52] Cornely, Compendium Introductionis, VIII. edit. Paris 1914. p. 112. in fine.

[53] Vaccari, Institutiones Biblicae, vol. II. lib. III. Romae 1929. n. 27. p. 30.

m u n d u s, što odgovara grčkom κόσμος, upotrebljavaju mnogo pisci iz Afrike, a osobito se ističe sv. Ciprijan i neki kasniji, ali pod uplivom onih.

III.

U Solinu su natpisi na spomenicima, u koliko su biblički, latinski. Po sebi se nameće pitanje, koji je prijevod bio donesen u Dalmaciju, koji se je upotrebljavao u crkvama, i gdje je istomu kolijevka. Mnogi će odmah pomisliti kao najnaravnije, da je to bio prijevod zvan I t a l a, jer se prije sv. Jeronima u Rimu upotrebljavao taj prijevod. Radi jasnoće, da zadovoljim zadaći, koju sam sebi postavio, iznijeti ću neke historičko-kritičke momente, koji će nam zajedno uzeti, dati zadovoljujući odgovor na poteškoće i riješiti pitanje.

O prijevodu se Itale u dnevnom životu više puta govori. Većinom neispravno ili barem netemeljito. Jednako postupaju i neki pisci. O samom prijevodu ili možda samo o nazivu Itale u čitavoj kršćanskoj starini — koja nam jedina kod ovoga može biti vrelo — imademo samo jedno jedino mjesto s v. A u g u s t i n a. Drugi sv. Oci i crkveni pisci inače mnogo puta govore o raznim prijevodima, kodeksima i njihovom tumačenju, a da Itale i ne spominju. Zato sam kazao, da kad se govori o dnevnom životu o Itali, to je većinom neispravno i bez temeljitog poznavanja same stvari. Rečeno mjesto sv. Augustina glasi: In ipsis autem interpretationibus i t a l a c e t e r i s p r a e f e r a t u r, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.«[54] Neki su iz ove Augustinove izreke zaključili, da se radi o svim latinskim prijevodima u to doba, između kojih se odlikuje Itala. Drugi, da se radi o tekstu, koji se je upotrebljavao po Italiji, ili barem po upravnoj provinciji, kojoj je centar bio Milan. (Ovdje se navodno sv. Augustin upoznao s tim tekstom preko sv. Ambrozija.) Treći dalje vele, da se pod tim imenom imaju razumjeti svi latinski prijevodi prije onog sv. Jeronima. Četvrti pak tvrde, da je pod tim imenom Augustin imao pred očima sam Jeronimov prijevod, današnju Vulgatu. Dok, konačno je pitanje, radi li se o samom imenu, ili ima realnu osnovu u kojem prijevodu. Kod tolikih, pa i oprečnih mišljenja, vrlo je teško stvoriti konačni sud. Među stručnjacima nema zajedničkog tumačenja ovog Augustinovog pasusa, nestručnjaci pak, ne vodeći o tom brigu, ili, dapače, ne znajući niti za navedeni tekst sv. Augustina, uzimaju kao gotovo, da je postojao prijevod pod imenom Itala. U dokazivanju i tekstualnoj kritici, ovim se ne možemo i ne smijemo služiti.[55]

2. Gore sam spomenuo, da je u Dalmaciju donesen latinski prijevod sv. Psma, moguće iz Rima, gdje je možda i nastao. Ali o ovom kao i o drugim pitanjima i opet vladaju tolika mišljenja. Nitko međutim ne sumnja, da se u Rimu u prvo doba kršćanstva govori

[54] S v. A u g u s t i n, De Doctrina Christiana, 2, 22 P. L. 34, 46.

[55] V a c c a r i, Institutiones Biblicae I, Romae 1927. n. 100. p. 196—197.

grčki, liturgija se obavlja na grčkom jeziku, Pape govore i pišu samo grčki, i do kasnijeg doba, u III. stoljeću, spomenici pisani i literatura je samo grčka. Latinski govori samo »mali puk«, ali o pisanoj knjizi kršćanskog sadržaja nema govora. »Si le peuple«, veli Mongenot »parlait latin à Rome, les chefs de l'église romaine écrivaint en grec. La prédication et l'interprétation de la sainte Écriture pouvaient avoir lieu en latin, sans que l'église romaine ait eu nécessairement une version latine de l'Écriture.[56] Naprotiv Tertulijan uz grčki piše većinom latinski već pod konac II. stoljeća. On je prvi crkveni pisac u opće, koji latinski piše. Sv. Ciprijan isključivo latinski. Afrikanci: Sv. Viktorin, biskup u Ptuju, sveti Zenon, biskup u Veroni, Komodije, Laktancije, Optat Milevitanski, Tihonije, donatista, Fulgencije i drugi ne samo da pišu jedino na latinskom jeziku, nego i upotrebljavaju isti prijevod sv. Pisma[57] — jedan tip, koji se kod drugih pisaca ne nalazi. Monceaux tvrdi, da je prvi latinski prijevod sv. Pisma — osobito Evanđelja — nastao u Africi.[58] Mongenot veli, da je prvi Papa, koji je pisao latinski, bio Afrikanac sv. Viktor (god. 189—199.) i da su prvi literarni latinski spomenici kršćanstva iz Afrike »et l'église d'Afrique a fourni les premiers monuments latins de la littérature chrétienne«.[59] Mechnieau se čudi ovakovim mišljenjima i zaključuje, da je već koncem I. stoljeća morao biti i u Rimu kakav latinski prijevog Novog Zavjeta. Iz početka možda su bila samo Evanđelja, a malo po malo prevodili su se ostali dijelovi. »On devait posséder déja quelque traduction de l'un ou de l'autre des trois premiers évangiles. Peu a peu, les autres docouments, évangile de saint Jean, épitres de saint Paul ou des autres âpotres, arrivent à la connaissance du monde d'Occident et sont pareillement traduits en latin pour l'usage soit du peuple, soit des pretres et des évêques eux-mêmes. C est dans la premiére moitié du II siècle, de l'an 100 à 150, que se fit la plus grande partie de ce travail et sur la fin du même siècle que le reste s'acheva.«[60] Hipoteza izgrađena, ali bez pravog oslona u historiji. U istinu promatrajući današnjim očima, zaključili bi na prvi mah tako. Pretpostavivši, da bi i bilo tako, ipak ne možemo tog ustvrditi: nema dokaza. Mogućnost tim još nije isključena, ali težimo za činjenicama. (A posse ad esse illatio non datur.)

---

[56] Mongenot, Patrie et date de la première version latine du Nouveau Testament, Lille 1911. p. 4.

[57] To najbolje dokazuju citirani biblički tekstovi.

[58] Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. I. Paris 1906 p. 106.

[59] Mongenot, naved. djelo p. 5—6.

[60] Mechineau, Versions latines de la Bible anterieurs à saint Jerome, Dictionnaire de la Bible (Vigouroux) t. IV., col. 113.

3. Da se ovo pitanje primakne riješenju, zauzimaju se jedni i dokazuju, da je prvotno postojao jedan službeni latinski prijevod Novog Zavjeta. Ovaj je kasnije bio umnožavan, primljen u raznim krajevima i od pojedinaca bilo prema samovolji ili mjesnom (provincijalnom) govoru korigiran. Tako da su nastali razni tekstovi-varijante. Dok drugi kao na pr. Nestle, Kaulen, von Soden, Monceaux, Mechineau, Mongenot i mnogi drugi zagovaraju više neodvisnih prijevoda. Mišljenje zadnjih čini mi se većma utemeljeno. Na mnoge tumače i prevodioce sv. Pisma — bio govor o čitavim knjigama ili o pojedinim odlomcima — tuži se već Tertulijan,[61] sv. Ambrozije,[62] sv. Jeronim,[63] a čuli smo i sv. Augustina u navedenom djelu »De Doctrina Christiana« II, 22.

Iz svega dosadanjeg, čini mi se, da se može tvrditi, da je prvi latinski prijevod Novog Zavjeta bio dogotovljen u Africi već u ranoj drugoj polovici II. stoljeća, kako nam to svjedoče citati u djelima Pape sv. Viktora i Tertulijana prije od 200. godine. (Bez dokaza je mišljenje Teod. Zahn-a, da je u doba sv. Ciprijana postojao prijevod latinski samo liturgičnih dijelova sv. Pisma.[64] Tako s Zahnom jednako misle Weisse, Holtzmann, Jüdlicher, Harnach, Moffat, Renan, Loisy i drugi, što katolici Lagrange,[65] Maier[66] i ostali ne dopuštaju). Gregory u pitanju jednog ili više prijevoda govori neodređeno ali kategorički tvrdi, da je prvi latinski prijevod bio dogotovljen u Sjevernoj Africi.[67]

4. Imade auktora, koji priznavajući afričkom tekstu prvenstvo među latinskim prijevodima, ne zadovoljavaju se dosadanjim dokazima, da bi tom prvom latinskom prijevodu bila domovina Afrika; mogli su ga Afrikanski Oci od drugud donijeti. Kennedy tvrdi, da je prvi latinski prijevod učinjen u Antiohiji. Svoje mišljenje te-

---

[61] Tertullianus, Adversus Marcionem, II, 9.

[62] S. Ambrosius, In Psalmum XXXVI, 56.

[63] S. Hieronymus, Epistula ad Damasum (Predgovor Vulgate).

[64] Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament (II. Bd.) 1899, Leipzig. — Još više, Zahn poređuje latinski prijevod sv. Pisma Novoga Zavjeta, koji je upotrebljavao sv. Ciprijan u liturgiji Targumu sa parafrazama Midraša. Vidi Calmes, Revue Biblique god. 1899, str. 431. Targumi su prijevod Starog Zavjeta iz originalnog hebrejskog jezika na aramejski. Tijekom je vremena narod židovski zaboravio klasični biblički jezik. Govorilo se samo razne mjesne aramejske dijalekte. Midrašim su tumačenja umetnuta iza bibličkog teksta. Vidi: Dennefeld, Judaïsme, Paris 1925. str. 23.

[65] Lagrange. L. Evangile selon S. Marc, 1911, Paris p. CIII. i sqq.

[66] Fried. Maier, Die hlg. Schrif. des N. T. 1 (1912) p. 49.

[67] Gregory, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1905. str. 518—519.

melj na srodstvu teksta u starolatinskom i starosirskom prijevodu.[68] Sanday se poziva na jednake tekstove, kojih nema drugdje osim u Tacijanovu Diatessaron-u i kod sv. Ciprijana.[69] Don Frane Bulić znajući za ova mišljenja, pisao mi je, da je »po legendi« sv. Duje bio iz Antiohije u Siriji, pa da nije možda sam od tamo donesao već prevedena Evanđelja na latinskom jeziku. U sirskom Iv. I. 29. glasi: ho'e'mre daloho', hau dšokel htite d'olmo.[70] Prevesti bi mogli i mundi i saeculi, jer 'lamu sirskom znači oboje.[71] Prijašnji me dokazi za Afriku više uvjeravaju: vanjski su, svestraniji i brojnjji. Što se pak tiče jednakih tekstova u starolatinskom[72] i starosirskom prijevodu ili kod Tacijana i sv. Ciprijana, možemo s pravom zaključiti na isti grčki tip sa kojeg se prevodilo u Africi na latinski i u Antiohiji na sirski.

ZAKLJUČAK. Bobijski kodeks *k* (s Palatinskim *e*) zvan afrikanski[73] ima oblikâ, koji se također nalaze u spisima sv. Ciprijana. Varijante ovog služe u tekstualnoj kritici kao distinkcija afrikanskog teksta. Saeculum mjesto mundus kao na solinskom sarkofagu ne nalazimo nigdje osim kod afrikanskih ranijih pisaca, osobito kod sv. Ciprijana. Za Bobijski *k* kodeks rekao sam prije (u bilješci br. 28), da je manjkav. Imade samo dijelove i redom kako slijedi:

Iz Evanđelja sv. Marka: VIII, 8—11. 14—16. 19—XVI, 9.
sv. Mateja: I, 1—III, 10; IV, 2 — XIV, 17; XV, 20—36.

Već u ovo malo sačuvanog teksta nalazimo čitanja, ispuštanja i poređaj riječi kao i kod sv. Ciprijana. Kako Ciprijan citira tako se i u *k* nalazi. Konkretnog primjera za saeculum ne može se navesti, jer ni sv. Ciprijan ne prevađa tako *κόσμος* izvan spisa sv. Ivana,[74] a niti se u sačuvanim mu djelima igdje nalazi Iv. I, 29, bilo da citira, bilo da tumači. S pravom smijem zaključiti, da je

---

[68] Kennedy, The Old Latin Version, u Hastings-ovom: Dictionary of the Bible, Edinburgh 1908, t. III, str. 54.

[69] Sanday, Old-Latin Biblical Texts, Oxford 1886. br. II. str. 42.

[70] Poradi tehničkih uzroka donašam tekst transkribiran latinicom.

[71] Pred sobom imadem: The New Testament in Syriac, izdanje londonskog biblijskog društva 1920. Sadržava revidirani tekst Pešita.

[72] Vidi bilješku br. 28. Osebine sirskog prijevoda.

[73] Vaccari, Institutiones Biblicae I. Romae 1927. n. 99. p. 120. Vidi bilješku br. 29.

[74] H. Trecherr von Soden, navedeno djelo str. 69... Indessen findet sich dies (t. j. *κόσμος* = saeculum) bei näheren Zusehen nur an Johanneischen Stellen... Ausserhalb der Johanneischen Schriften wird *κόσμος* nirgends mit saeculum sondern stets mit mundus gegeben.

Bobijski kodeks *k* u svom prvotnom cjelovitom stanju sačuvan i kod Iv. I. 29 imao kao sarkofag solinski... peccatum seculi.

Natpis sarkofaga iz Solina: ECCE AGNUS DEI, QUI TOLLIT PECCATUM SECULI uzet je iz ranijeg latinskog prijevoda Novog Zavjeta, zvanog afrikanskog, koji je djelomično sačuvan u Bobijskom kodeksu *k*, koji je upotrebljavao kartaški biskup — mučenik sv. Ciprijan.



Kad sam završio ovu raspravicu i spremio ju za tisak, poslao mi je Don Frane Bulić svoj prikaz o gornjoj temi sa značajnom izjavom Dra von Sodena, kako niže:

Fr. Bulić: SAECULUM mjesto MUNDUS na jednom starokršćanskom natpisu iz Solina.

U »Bulletino di archeologia christiana« Roma, Serie quinta, anno secondo, n. 3, 4, p. 120—126 incl. e anno terzo, n. 1, 2, p. 7—17 incl., pa u splitskom »Bullettino di archeologia e storia dalmata« god. 1893. (XVI) na str. 11 sl., str. 23, pok. Kom. De Rossi podvrgao je kritičnom ispitu riječ saeculum mjesto mundus u natpisu na jednom solinskom sarkofagu u onom mjestu Vulgate Evanđelja sv. Ivana cap. I. 29: »ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi«. U solinskom natpisu čita se naime: ecci Agnus Dei, qui tollit peccatum seculi.

Svoja kritična opažanja završio je De Rossi (na str. 26) ovako: »Da tutto ciò ognuno intende, che la variante del sarcofago salonitano peccatum saeculi in luogo di mundi non è errore nè capriccio del lapicida, ma dettato conforme al solenne linguaggio cristiano; e sembra tolta da una antica versione latina usata in Dalmazia, a noi sconoscinta.«

Prigodom višednevnog boravka u Splitu i u Solinu u rujnu ove godine dra H. baruna von Soden-a, profesora Novoga Zavjeta i crkvene povijesti na sveučilištu u Marburgu an der Lahn, koji je također u društvu direktora Njemačkoga arheološkoga zavoda u Rimu dra Curtiusa proučavao onu nadgrobnu ploču na četiri ovalne izdubine i jedne četverokutne u grobištu i bazilici Pet Mučenika u Kapljuču u Solinu (sr. Recherches a Salone, Tome I. p. 138 sl.), te obećao, da će ob ovomu prijepornom pitanju izreći svoje mnijenje, od mene zamoljen, da bi, proučivši gorinavedenu izreku, dao o njoj svoj sud, dne 31. listopada poslao nam ga je, a mi ga u interesu naše crkvene povijesti i starokršćanske liturgije ovdje priopćujemo u izvornom njemačkom tekstu... »konnte erst jetzt die Bildtexte auf »saeculum« Joh. I, 29. revidieren. Leider fand ich keinen Textzeugen, der an dieser Stelle saeculum bietet. In meinem Buch »Das lateinische N. T. in Africa zur Zeit Cyprians«, Leipzig 1910,

S. 69 f. und 233 habe ich nachgewiesen, dass das Johanneische Kozmos in der älteren afrikanischen Bibel mit saeculum wiedergegeben worden ist. Das dort beigebrachte Material zeigt, dass saeculum schon früh von mundus verdrängt zu werden beginnt, aber sich an nicht wenigen Stellen sicher als das Ursprüngliche erweisen lässt. Nur gerade Joh. I, 29 lesen die vorhandenen Zeugen auch des afrikanischen Textes alle mundus. Die Inschrift des Sarkophages in Ihrem Museum beweist aber meines Erachtens, dass es zur Zeit seiner Herstellung (IV Jahrhundert doch wohl oder später?) noch Texte mit saeculum Joh. I, 29 in kirclichem Gebrauch gewesen sind. Das ist natürlich wertvoll.« — Split Br 171 — God. 1931.



Harmonija evanđeoskih izvještaja o ukazivanjima Krista Gospodina poslije uskrsnuća.

Mijo Selec.

(Svršetak.)

IV.

VREMENSKI SLIJED UKAZIVANJA ISUSOVIH UČENICIMA.

Razdijelit ćemo ukazivanja Isusova učenicima u tri dijela: 1. ukazivanja u Jeruzalemu poslije uskrsnuća, 2. ukazivanja u Galileji i 3. ukazanje u Jeruzalemu iza povratka iz Galileje, a prije uzašašća Isusova na nebo.

1. Ukazivanja učenicima u Jeruzalemu poslije uskrsnuća.

U prijašnjem poglavlju dokazali smo, da se Isus najprije ukazao svojim učenicima u Jeruzalemu. Iz izvještaja sv. evanđelista i sv. Pavla jasno je, da su ukazivanja učenicima bila ovim hronološkim redom:

1. Sv. Petru apostolu tijekom uskrsnog dana (Luka 24, 34; I. Kor. 15, 5.).
2. Dvojici učenika na putu u Emaus poslije podne uskrsnog dana (Marko 16, 12. 13.; Luka 24, 13—15.).
3. Jedanaestorici bez Tome uvečer uskrsnog dana (Luka 24, 36—43; Iv. 20, 19—23.).
4. Jedanaestorici sa Tomom osmi dan po uskrsnuću (Iv. 20, 24—29.).

Da se Isus, poslije ukazanja ženama, prvomu ukazao apostolu Petru, slijedi iz izvještaja Pavlova. Sv. Pavao spominje na prvome mjestu ukazanje Isusovo Petru. Ako sv. Pavao u I. Kor. 15, 5—9 ne izbraja sva ukazanja učenicima, ne slijedi, da je propustio spomenuti koje ukazanje učenicima prije ukazanja Petru, jer nijedan evanđelista ne spominje, da bi koji učenik vidio Isusa prije nego Petar. Marko doduše iza ukazanja Magdaleni spominje ukazanje dvojici učenika. Sa *μετὰ δὲ ταῦτα* (Mr. 16, 12.) ne kani Marko reći, da je ukazanje dvojici učenika slijedilo neposredno odmah iza ukazanja Mariji Magdaleni. Po svoj prilici Marko ne spominje ukazanje sv. Petru, jer toga nema njegov predšastnik Matej, a njegov

učitelj sv. Petar po svoj prilici iz čednosti nije isticao pred njim, da je prvi vidio Isusa. Luka spominje ukazanje Petru iza ukazanja dvojici učenika (24, 34.), ali iz konteksta se može razabrati, da ne kani ustvrditi, da je ukazanje Petru bilo poslije ukazanja dvojici učenika. Što više kad i nebi imali Pavlova izvještaja iz samog Lukina izvještaja (24, 31—34.) prije ćemo zaključiti, da Luka suponira prioritet ukazanja Petru nego li dvojici učenika na putu u Emaus, jer Isus toliko puta odlikuje sv. Petra apostola ispred ostalih apostola, to je sigurno, da ga je i u ovoj prevažnoj zgodi odlikovao time, da se njemu ukazao prije nego ostalim učenicima. S punim pravom dakle uzimlju egzegete općenito, da je Petar prvi između učenika vidio uskrsnulog Gospodina.

Sa velikom vjerojatnošću možemo pogoditi razlog zašto Luka samo mimogred spominje ukazanje Petru, a ostali ga evanđeliste prešućuju. Razlog je taj, što se izreka Pavlova u r. 3—5. (I. Kor. 15.) može punim pravom smatrati integralnim dijelom apostolske tradicionalne formule[1] naučavanja o uskrsnuću, te je ukazanje Isusovo Petru bilo tako poznato prvim kršćanima i samo po sebi shvatljivo, da nije bilo potrebno, da ga evanđeliste posebice ističu.

U izvještaju o ukazanju Isusovu dvojici učenika na putu u Emaus čini se, da si Marko i Luka protuslove. Marko kaže (16, 13.), da sakupljeni učenici nijesu vjerovali dvojici emauskih putnika, kad su im rekli, da su Isusa vidjeli. Luka opet veli, da su sakupljeni učenici toj dvojici kazali, da je Isus uskrsnuo i ukazao se Simonu.[2] No Marko i Luka dadu se složiti tako, da Marko sa *οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν* hoće reći: nijesu im vjerovali, da su Isusa vidjeli, jer im se činilo nevjerojatno, da se Isus ne bi prije njima svima zajedno ukazao iza ukazanja Petru, nego li dvojici učenika, koji nijesu pripadali kolegiju apostolskom.[3]

Ukazanje jedanaestorici uvečer uskrsnog dana u Jeruzalemu pripovijedaju Luka (24, 36—43.) i Ivan (20, 19—23.). Da Luka i Ivan govore o istom ukazanju slijedi odatle, što jedan i drugi: određuje isto vrijeme (dan i doba dana) za taj događaj, crta jednako dispoziciju učenika i spominje jednaki pozdrav Isusov.[4] Luka spominje podrobnije, kako je Isus uvjeravao apostole o realnosti svojeg uskrsnulog tijela. Ivan kao popunjivač sinoptika u kratko spominje

---

[1] Deutler: op. cit. 218.

[2] *κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς · οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν* (Mr. 16, 13.); . . . *καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς· λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.* (Lk. 24, 33. 34.).

[3] Da ova dvojica nijesu pripadali zboru apostolskom nego širem krugu učenika Isusovih razabire se jasno iz Luke (24, 33.), gdje kaže, da su ova dvojica našla sakupljenu jedanaestoricu.

[4] Cf. Euzebije Cezar: Supplementum quaest. ad Marinum VIII. Migne 22.

to uvjeravanje — ἔδειξεν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς — ali donaša naređenje sakramenta pokore, čega kod Luke nema.

Malo je teže pitanje dokle siže Lukin tekst, koji se odnosi na ukazanje jedanaestorici prvoga dana. Gotovo svi kat. egzegete uzimlju, da sa 24, 43 prestaje Lukin izvještaj o ukazanju Isusovu jedanaestorici prvog dana, te da u recima 44—49 izvješćuje ukazanje u Jeruzalemu prije uzašašća Isusova na nebo.[5] No o tom kasnije kod jeruzalemskog ukazanja neposredno pred uzašašćem.

Drugo Pavlovo ukazanje — τοῖς δώδεκα (I. Kor. 15, 5.), može označivati oba ukazanja jedanaestorici (prvog i osmog dana). Sv. Pavao nabraja ukazivanja, o kojima je Korinćanima već prije usmeno govorio. Smrt Isusovu, pokop, uskrsnuće i ukazivanja Njegova veže jednako sa ὅτι, a iz toga slijedi, da je sva ukazivanja, koja sada spominje već Korinćanima živom riječju predao. Vjerojatno je, da je Pavao o obadvjema ukazivanjima jedanaestorici usmeno govorio Korinćanima, jer su oba od velike važnosti. Kod prvoga dolaze do uvjerenja u uskrsnuće Isusovo svi apostoli osim Tome i Isus naređuje sakramenat pokore. Kod drugoga dolazi Toma do vjere, te svečano priznaje božanstvo uskrsnulog Krista riječima: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου. No jer Luka učenik i drug Pavlov referira samo ukazanje jedanaestorici uskrsnog dana, može se uzeti, da Pavao misli samo na to ukazanje, koje izvješćuje Luka, ali radi broja δώδεκα čini se, da je vjerojatnije, da Pavao misli na oba ukazivanja. I ako je bilo samo jedanaest apostola poslije uskrsnuća Isusova, može Pavao rabiti izraz δώδεκα, jer je po svoj prilici bio prisutan kod tog ukazanja i budući apostol Matija.[6] Pavao pišući nekoliko godina kasnije o tome, lahko je mogao računati Matiju u kolegij, kojemu je pribrojen poslije.

2. Galilejska ukazivanja.

Prvo galilejsko ukazanje izvješćuje sv. Ivan (21, 1—23.), što se vidi iz retka 14.: τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν. To je bilo na Tiberijatskom jezeru, sedmorici učenika, od kojih petorica bijahu apostoli. Što Ivan kaže, da je ovo treće ukazanje, ne kani time reći, da su prije toga bila samo dva ukazanja Isusova učenicima, ta u glavi 20. opisao je tri: Mariji Magdaleni, jedanaestorici na dan uskrsnuća i opet jedanaestorici osmi dan. Sigurno on ukazanja broji po danima, te sva ukazanja prvog dana uzimlje kao jedno, osmog dana kao drugo, a ovo na Tiberijadskom jezeru kao treće.[7] Da je ovo ukazanje bilo prvo gali-

---

[5] Deutler: op. cit. 268.

[6] Iz Luke 24, 33 vidi se, da su sa apostolima bili i drugi sakupljeni, a iz Djela ap. 1, 21. 22. da je Matija morao vidjeti uskrsnulog Isusa. Što smeta uzeti, da je Matija bio sa jedanaestoricom kad su na dan uskrsnuća vidjeli Isusa.

[7] S. August. de consensu Evangelistarum l. III. c. 25, n. 82. M. 34.

lejsko, slijedi i odatle, što je Isus apostole našao kod ribarenja. Došavši u Galileju očekivali su Isusa, a da ne budu bezposleni i da si pribave hrane laćaju se svog zanata.[8]

Poslije ukazanja na Tiberijadskom jezeru slijedi ukazanje jedanaestorici na gori galilejskoj, koju je Isus apostolima još u Jeruzalemu označio prije nego su pošli u Galileju (Matej 28, 16.—20.).

Da li je to ukazanje istovjetno sa onim koje spominje sv. Pavao riječima: *ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν.* (I. Kor. 15, 5. 6.)?

Stariji egzegete (n. pr. Syranus, Cajetanus, Baronius, Estius, Corn. a Lap., Tirinus, Lamy, Jansen) i neki noviji (Retschl, Laurent, Hengstenberg) pristaju uz istovjetnost,[9] dok većina novijih su proti istovjetnosti ovih dviju ukazanja.[10] Pölzl navada argumente jednih i drugih ovako: »Das Hauptargument dieser lautet: Matheus spricht nur von den Aposteln, somit ist auch nur an eine Erscheinung Jesu zu denken, die ausschliesslich diesen zuteil wurde. Dieses Argument ist beachtenswert, aber nicht entscheidend; denn mit dem gleichen Rechte können andere Exegeten argumentieren — und es ist auch gechehen und geschieht noch — Matthäus erzählt nur eine zweimalige Erscheinung Jesu, also ist dieser überhaupt nur zweimal erschienen. Die Beweisführung der Vertreter der Identität ist folgende: Weil die Erscheinung an 500 Jünger als eine ganz besonders feierliche anzusehen ist, so ist es höchstwahrscheinlich, dass es jene Erscheinung war, die Jesus seinen Aposteln wiederholt angekündigt, und für welche er sogar den Ort bestimmt hatte. Nur so erklärt sich das Versameltsein fast aller galiläischen Gläubigen zur selben Zeit und am selben Orte... Die aufgeworfene Frage lässt sich weder sicher bejahen noch verneinen.«[11] Držim, da je vjerojatnije, da su oba ukazanja identična.[12] Što Matej spominje samo jedanaestoricu, ne isključuje time, da su i drugi bili prisutni, jer Matej spominje samo jedanaestoricu zato, jer se na njih u prvom redu odnosi Isusova zapovijed 28, 18.—20. Držim da se riječi *οἱ δὲ δίσταςαν* quidam autem dubitaverunt (28, 17.), ne odnose na prošle dvojbe učenika (n. pr.

[8] Beiser: Die Geschichte des Leidens und Sterbens der Auferstehung... str. 516.

[9] Pölzl: Komentar. IV. 491.

[10] Unter den Katholiken Schegg, Bisping, Schanz, Cornely: parum recte nonnuli (!) illam intelligere volunt, quae Mt. 28, 16 sq. naratur; Knabenbauer: res incerta; Belser: die Identifizierung erscbeint bedenklich. — Pölzl: Komentar IV. 491.

[11] Pölzl: Komentar IV. 491.

[12] Haec manifestatio quam solus Mat. narrat, probabiliter est eadem quae a s. Paulo plus quam quingentis fratribus traditur facta (I, Cor. 15, 6.). Hadrian Simon: Praelectiones biblicae. Taurini, Marietti 1924. str. 627.

Tome), kako misli Simon,[13] niti na tadanje. Nema razloga, da Mateju prišijemo ovdje nejasnost (bolje reći konfuznost), da miješa duševno stanje učenika tadanje sa prošlim. Jedanaestorica nijesu mogli više dvojiti nakon što im se Isus već dva puta ukazao u Jeruzalemu i petorici između njih na Tiberijadskom jezeru, među kojima je bio i Toma. Riječi οἱ δὲ ἐδίστασαν vjerojatno se odnose na druge učenike, koji su bili sa jedanaestoricom. Ako identificiramo oba ukazanja, onda nam je posve razumljivo, kako su neki mogli još sada dvojiti (koji su sada prvi puta vidjeli uskrsnulog Isusa) i kako su se mogli sakupiti gotovo svi učenici galilejski (500 braće).

Poslije ovoga ukazanja (jedanaestorici i 500 braće) slijedilo je ukazanje, koje spominje samo Pavao (I. Kor. 15, 7.), Jakovu.

Ukazanje svim apostolima (τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν I. Kor. 15, 7.), što ga spominje sv. Pavao bilo je vjerojatno posljednje galilejsko. Nijedan evanđelista ne govori o posljednjem galilejskom ukazanju. Matej 28, 16—20 ne može biti posljednje galilejsko. Pavlovo τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν moglo bi biti jeruzalemsko pred uzašaće, ali vjerojatnije mi se čini, da je to posljednje galilejsko, kod kojega je Spasitelj uputio apostole u Jeruzalem, da budu tamo svjedoci njegova uzašašća. Da je bilo potrebno potaknuti apostole kod zadnjeg galilejskog ukazanja da idu u Jeruzalem sasma je razumljivo, jer i ako se njihova vjera u Isusa ojačala kad su ga gledali živa poslije uskrsnuća, ali još nijesu okrijepljeni virtute ex alto, da bi nestalo u srcima njihovim straha pred poglavarima svećeničkim i starješinama židovskog naroda. Još je jedan razlog za to, da je Pavlovo ukazanje svim apostolima po svoj prilici bilo u Galileji, što bi Pavao morao dodati, da je Isus uzašao na nebo, a poslije uzašašća se njemu ukazao, kad bi to ukazanje bilo u Jeruzalemu.

Da li sv. Marko i sv. Luka isključuju galilejska ukazivanja?

Marko spominje dva ukazanja jeruzalemska, koja su bila na dan uskrsnuća Isusova: Mariji Magdaleni i dvojici učenika na putu u Emaus (16, 9—13) i ukazanje jedanaestorici u Jeruzalemu prije uzašašća (16, 14—18.), a ne spominje nijedno galilejsko ukazanje. Kad bi Marko isključivao galilejska ukazanja, ne bi ni spomenuo uputu u Galileju ili kad bi Markov završetak bio hotimice zabačen i zamijenjen sa 16, 9—20 u prilog prioriteta jeruzalemskih ukazivanja, morali bi drznici biti oprezniji i otcijepiti i retke 8. i 9. radi sadržane u r. 7. upute u Galileju. Uputa u Galileju kod Marka je svjedočanstvo, da je Marko došavši do 8. retka kanio izvjestiti i koje galilejsko ukazanje, ali ili je na to poslije zaboravio ili je držao da to nije potrebno, jer je to još poznato, a imade to i Matejevo evanđelje. I ako Markovo evanđelje ne spominje, kako dugo je Isus boravio na zemlji poslije uskrsnuća iz riječi ὕστερον (novissime) 16, 14. vidi se, da dopušta dulje vrijeme.

---

[13] Fortasse alludit Evangelista ad praeterita discipulorum (v. gr. Thomae) dubia, de quibus nondum ipse mentionem fecerat. Hadrian Simom: Ibidem 627.

Luka referira u glavi 24. samo jeruzalemska ukazivanja. Iz njegova evanđelja čini se, da je Isus uzašao na nebo isti dan, kad je uskrsnuo. No iz Lukinih Djela apostolskih (1, 3.) jasno je, da je Isus uzašao na nebo 40 dana poslije uskrsnuća. Jer se mora uzeti, da Lukin izvještaj o ukazanju apostolima uvečer uskrsnog dana prestaje sa retkom 43., a sa 44. počinje izvještaj o zadnjem ukazanju neposredno pred uzašašćem, t. j. 40 dan,[14] ostaje time dosta vremena za ukazivanja Isusova učenicima u Galileji. Osim toga svrsi Lukina evanđelja nije potrebno, da izvješćuje galilejska ukazivanja, jer je samo sa jeruzalemskim ukazivanjima mogao istaknuti ono, što je htio, t. j. kako su učenici došli do uvjerenja, da je Isus doista uskrsnuo. Što više u retku 47. (gl. 24.) tako spominje zapovijed učenicima da propovijedaju, da suponira da je ta zapovijed već dana učenicima, a dao ju je Isus u Galileji (Mt. 28, 18. 19.), dakle suponira (i ako ne dosta jasno i očito) galilejska ukazivanja. Da Luka ne isključuje galilejska ukazivanja najjači je dokaz svakako što u Djelima apostolskim (1, 3.) kaže, da se Isus ukazivao kroz 40 dana *ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις*, a nebi mogao tako kazati, kad bi mu bila pozna samo jeruzalemska ukazivanja. Osim toga Luka ne može isključivati ona ukazivanja, koja pozna njegov učitelj Pavao. Da su Pavlova ukazanja 500 braće, Jakovu i svim apostolima bila u Galileji u tom se slažu svi egzegete. Protestantski većinom drže, da su sva ukazanja Pavlova bila u Galileji. Uostalom najglavnije je, da dva očevica Matej i Ivan poznaju galilejska ukazivanja.

3. Ukazanje Isusovo u Jeruzalemu 40. dan poslije uskrsnuća, neposredno pred uzašašćem.

Kad se približio četrdeseti dan po uskrsnuću Isusovu, polaze apostoli po nalogu Isusovu u Jeruzalem, da budu svjedoci uzašašća Njegova na nebo. Prije nego će Isus uzaći na nebo ukazuje se apostolima u Jeruzalemu, po svoj prilici u istoj dvorani, gdje je s njima slavio zadnju večeru. O ovom ukazanju govore Luka 24, 44—49., Djela ap. 1, 4—8., Marko 16, 14—18.

Lukin izvještaj o ukazanju Isusovu jedanaestorici uskrsnog dana prestaje sa retkom 43., a retci 44—49. odnose se na ukazanje u Jeruzalemu prije uzašašća. Što Luka sa r. 43. prekida zorno crtanje, te dalje sasma u kratko referira daljnje stvari, potpuno je u skladu sa njegovom svrhom. On hoće svojim izvještajem o ukazivanjima Gospodinovim pokazati, kako su učenici došli do uvjerenja, da je Isus doista sa realnim tijelom uskrsnuo. Tu svrhu postizava afirmacijom uskrsnuća i zornim crtanjem dvaju ukazanja učenicima: dvojici učenika na putu u Emaus i jedanaestorici. Sa 24, 1—8. afirmirao je dostatno za svoje iz poganstva obraćene čitaoce, da je

[14] O tome više u sljedećem poglavlju.

Isus uskrsnuo. Čim je to afirmirao prelazi na sumarno spominjanje činjenica 24, 9—12. Sa 24, 13—43 je snažno dokazao, da su učenici povjerovali u uskrsnuće Isusovo osvjedočivši se prije svojim sjetilima, da Isus imade živo realno tijelo. Time je Luka polučio svoju svrhu i prelazi dalje na sumarno spominjanje 44—53 kao što je to učinio u retcima 9—12. Jer između 43. i 44. retka nije označio, da se referirano u retcima 44.—53 zbiva 40. dan čini se, da Luka misli, da je Isus uzašao na nebo isti dan, kad je i uskrsnuo, ali iz Dj. ap. 1, 3 vidi se, da Luka znade, da je Isus uzašao na nebo četrdeseti dan po uskrsnuću. Izviješteno u retcima 44—49 (24 gl. Luk. ev.) je jedna cjelina, koja je vremenski usko vezana sa 50—53, zato se cijela perikopa 44—53. odnosi na 40. dan, a događa se u Jeruzalemu. To se zaključuje iz Djela apostolskih, kojima je autor Luka evandelista. U 1, 3. (Dj. ap.), kaže Luka, da se je Isus 40 dana ukazivao svojim učenicima ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις. Redak 4. και συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρί εσθαι odnosi se na 40. dan jer retci 4.—14. sačinjavaju izvještaj o ukazanju pred uzašašćem i o samom uzašašću Isusovu na nebo. Drugim riječima iz Djela apostolskih se razabire, da je Isus apostolima 40 dan naložio, da ne odlaze iz Jeruzalema, te riječi ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει . . . (Luka 24, 49.) vežu retke 24. 44—53. sa četrdesetim danom. Ova veza je dosta jasna, što više ta veza je tako jaka, da trga prividnu vezu između retka 43. i 44., koja je istaknuta sa εἶπεν δέ πρός αὐτούς. Da unatoč εἶπεν δὲ (24. 44.) smijemo svakako uzeti da sa 24. 44. Lukino evanđelje započinje novi izvještaj, opravdava nas to, što Luka na mnogo mjesta sa sličnim izrazima veže po dva izvještaja, za koje se može dokazati, da je među njima neki vremenski razmak. Tako na pr. u gl. 12, između r. 12. i 13., te između 53. i 54.; u gl. 13, između r. 17. i 18. i r. 22. i 23.; između 15, 32. i 16, 1.; 16, 31. i 17, 1.; 17, 22 i 23.; 17, 37 i 18, 1.; 18, 8. 18, 9.; 22, 34 i 22, 35.[15]

Lukinu izvještaju 24, 44—49. je paralela Marko 16, 14—18. Obzirom na Markov izvještaj 16, 14—18. razilaze se egzegete u mišljenju. Jedni drže, da je Mr. 16. 14—18 paralela sa Lk. 24, 36—43 i Sv. Iv. 20, 19—23 (Maldonat, Jansen jun.), a drugi drže, da je paralela Ivanu 20, 24—29 (Corn. a Lapide, Bisling, Scherg, Laurent, Knabenbauer).[16] No to ne može biti ni jedno ni drugo, nego Marko 16, 14—18 jest paralela Luki 24, 44—49. Mr. 16, 14 vezano je sa sljedećim recima tako, da se ne može dopustiti, da 15 retkom započinje izvještaj, koji ne bi bio u uskoj vremenskoj vezi sa retkom 14. R. 14—18 su tako usko vezani sa r. 19 i 20., da jedno za drugim odmah slijedi. Sa ὁ μεν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς (16, 19.) veže Marko uzašašće Isusovo sa govorom Isusovim u 16.

---

[15] Belser: Die Geshichte... str. 536.

[16] Pölzl: Komentar IV. str. 493.

15—18 tako, da je uzašašće uslijedilo ukratko iza prednašnjih riječi.[17] Markov tekst 16, 14—18 jest dakle izvještaj o zadnjem Isusovom ukazanju prije uzašašća Njegova, paralelan sa Lukom 24, 44—49. Belser misli, da je to samo vrlo vjerojatno: »Warum ist die Neigung unbezwinglich, diesen Abschnitt des Markusschlusses mit Mt. 28, 16—20 in Verbindung zu bringen? Weil wir uns nur schwer von der Vorstellungemanziepieren können, dass doch im Markusevangelium eine Erscheinung Jesu vor den Jüngern in Galiläa berichtet sein müsse. Ja! Der ganze Habitus der Evangelienschrieft und speciel Mk. 16, 1—8 berechtigt oder drängt zu dieser Vorstellung; und wenn Markus selbst seiner Evangelienschrift den Abschluss gegeben hätte, so würde jene Erwärtung erfüllt worden sein.[18] No to ne može uzdrmati sigurnost da je Marko 16, 14—18 paralela Luki 24, 44—49, već bi prije moglo utvrditi mišljenje, da Marko nije odmah dodao svom Evanđelju završetak 16, 9—20. ili da ga Marko nije napisao već Aristion, kojem mišljenju i Belser naginje.

Jako uporište za tvrdnju, da je Mr. 16, 14—18 paralela Luki 24, 44—49. imademo i u Markovoj oznaci ὕστερον (Mr. 16, 14.). Vulgata to prevodi sa — novissime. Riječi ὕστερον daje Vulgata značenje »novissime« još na ovim mjestima: Mt. 21, 37; 25, 11.; 26, 60, dok na mjestima: Mt. 21, 29, 32. Iv. 13, 36 prevodi ὕστερον sa »postea«. Pölzl kaže, da Vulgata tako (novissime) s punim pravom prevodi,[19] a to značenje traži i kontekst Markov obzirom na Lukin izvještaj o dvojici učenika na putu u Emaus. Kad bi ukazanje kod Marka 16, 14. bilo uskrsnog dana, ne bi Marko mogao nakon 13. retka kazati ὕστερον, nego μετὰ ταῦτα. Jer je 14 redak čvrsto vezan sa 15. ne može ὕστερον značiti poslije t. j. osmi dan, nego mora značiti kako Vulgata prevodi »novissime«. Poslije sv. Augustina pozivlju se egzegete s punim pravom na riječ undecim — ἕνδεκα, protiv identiteta ovog ukazanja sa Lukinim 24, 36—43 i Ivanovim 20, 19—23., jer je kod ukazanja učenicima na dan uskrsnuća manjkao Toma,[20] te ne bi mogao Marko kazati, da se ukazao jedanaestorici (to je naziv za kolegij apostolski), ako nijesu svi apostoli prisutni, kad bi se njegov redak 14. odnosio na ukazanje uskrsnog dana.

Konačno da je Marko 16, 14—18 paralela Luki (24, 44—49) učvršćuje se i time, što se iz izvještaja Markova (16, 14—18) i Lukina (evanđ. 24, 44—49, Djela ap. 1, 4—8.) dade sastaviti jedinstvena i skladna cjelina Isusova govora prije uzašašća, čiji su dijelovi međusobno lijepo logički povezani.

---

[17] Belser: Die Geschichte . . . str. 534.

[18] Ibidem str. 535.

[19] Sv. Augustin: Ibidem; Pölzl: Komentar IV. 494.

[20] Pölzl: Komentar IV. 494.

Da se jasnije to vidi, evo tih tekstova paralelno postavljenih:

Marko 16,	Luka 24, 44—49.	Djela ap. 1,
a) ὕστερον δέ ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη.	εἶπεν δὲ πρὸς αὐτους· οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πὰντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ σρνιέναι τὰς γραφάς· καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ.	καὶ συναλιζόμενος.
b) καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν.		
c) καὶ εἶπεν αὐτοῖς: πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρόξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.	καὶ κηρωχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ. ὑμεῖς μάρτυρες τούτων.	
d)	καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ ποτρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς.	
e) σημεῖα δέ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει, ἐντῷ ὀνόματὶ μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, ὄφεις ἀροῦσιν κἄν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν.		

	Marko 16,	Luka 24, 44—49.	Djela ap. 1,
f)		*ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμεν.*	*παρήγγειλεν αὐιοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμεν, μὴ χωρίζεσθαι ἀλλὰ περιμένειντὴν ἐπαγγιλίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατὲ μου · ὅτι Ἰωάνης μέν ἐβάπτισεν ὓδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπὶσθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰταύτας ἡμέρας. οἱ μὲν οὖν σονελθόντας, ἠρωτων αὐτὸν λέγοντες · κύρίε, εἱ ἐν τῷ χρόνῳ τοῦ τῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; εἶπεν πρὸς αὐτοίς. οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶνα, χρονους ἤ καιροὺς οὓς ὁ πατὴς ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς. καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*

Sva tri izvještaja završuju sa uzašašćem Isusovim na nebo (Mr. 16. 19.; Lk. 24, 50—53.; Dj. ap. 1, 9.—14.).

U prvom dijelu (A.) potsjeća Isus apostole, kako im je prije, dok je bio s njima govorio, da se moraju ispuniti proroštva na Njemu. Tumači im smisao tih proroštva, po kojima je trebalo da On trpi i uskrsne treći dan iz mrtvih. Jer oni moraju biti svjedoci njegova uskrsnuća i propovijedati svim narodima lijepo pristaje, prije nego im ponovi zapovijed danu već u Galileji, da idu propovijedati, da ih ukori (b.) zbog slabe vjere prvim vijesnicima uskrsnuća — njih, koji imadu biti vijesnici uskrsnuća svim narodima. Iza ponavljanja zapovijedi da naučavaju i krste sve narode (c.) slijedi obećanje Duha Svetoga (d.) i moći činiti čudesa u potvrdu njihova naučavanja. Ova dva obećanja se nužno prislanjaju uz zapovijed Isusovu, jer im s njima daje jamstvo za uspjeh i poticaj za težak i mučan posao. Iza toga im nalaže, da ostanu u Jeruzalemu dok ne primu Duha Sv. (f.) i odgovara na pitanje: ***κύριε, εἰ ἐν τῷ χρὸνῳ τούιῳ ἀποκαθιστὰνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ.***

Ova skica predočuje nam govor Isusov prije uzašća na nebo, kojemu je kako se iz svih triju izvještaja vidi, temeljna misao: zapovijed naučavanja i kršćavanja svih naroda. Sve druge misli kreću

se oko te temeljne misli, koja ih veže u jednu cjelinu. Sam poredak riječi i misli nije morao biti takav, kako ga pojedini od ovih triju izvještaja imadu, ali jer bez mijenjanja poredka misli u pojedinim izvještajima dobivamo cjelokupnu logički poredanu skicu misli, koju je Isus rekao apostolima prije uzašašća, možemo uzeti kao vjerojatno, da Marko i Luka (u evand. i u Dj. ap.) nijesu mijenjali poredak misli i ako je koji koju misao ispustio. Veza, koja postoji medu ovim trima izvještajima (Mr. 16, 14—18.; Lk. 24, 44—49.; Dj. ap. 1, 4—8.) učvršćuje mišljenje, da se ova sva tri izvještaja odnose na ukazanje Isusovo prije uzašašća na nebo, t. j. na 40. dan po uskrsnuću.



Da završimo. Držim da sam se dovoljno obazreo na važnije poteškoće u biblijskim izvještajima o ukazivanjima Gospodinovim poslije uskrsnuća, u koliko je to potrebno nasuprot racionalističkoj kritici, te u koliko mi je to bilo moguće uz znatno oskudnu literaturu, do koje sam mogao doći. Iz ove raspravice i ako nije savršena može se razabrati, da je rabota racionalističkih teologa proti uskrsnuća Isusova i na biblijskom polju besplodna. Protuslovlja, koja oni vide u razlikama i nejasnoćama pojedinih sv. pisaca nema, već sv. pisci unatoč oštrih razlika (tako oštre nijesu te razlike, kako bi htjeli racionaliste) divno harmoniraju. A što je najvažnije svi evandelisti su jednodušni u konstatiranju činjenice praznog groba. U ukazivanjima Isusovim je dokaz, da je grob ispražnjen oživljenjem tijela Isusova — uskrsnućem i da su prvi učenici došli do uvjerenja da je Isus uskrsnuo ne vizijama i halucinacijama, već realnim gledanjem i doticanjem živog tijela Isusova. Hipoteza vizija, koju racionaliste grade na prioritetu galilejskih ukazanja i sv. Pavlu nema temelja. Prioritet ukazivanja Isusovih u Jeruzalemu je strogo historijski zajamčen, jer ga sv. pisci ili ističu (Marko sa 16, 9—20, Luka i Ivan) ili suponiraju (Matej, Marko bez 16, 9—20 i sv. Pavao, koji to gotovo i ističe). Kolikogod se racionaliste naprezali, sv. pisci su vjerodostojni svjedoci unatoč razlika, koje opstoje medu njima, ali nijesu nepremostive. Na sv. Pavla se rado pozivlju za potkrepu hipoteze vizija. I ako sv. Pavao rabi i za svoja ukazanja i za ukazanja ostalim apostolima i učenicima riječ *ὤφθη* ne označuje time ukazanja kao vizije. Grčki glagol *ὁράω (ὤφθην* aor. 1. pas.) znači prvotno gledanje realnog objekta. U tom značenju se imade svakako ovdje bezuvjetno uzeti, jer sv. Pavao sva ukazivanja, koja spominje (u I.Kor.) smatra glavnim argumentom za uskrsnuće iz mrtvih svih ljudi, a to ne bi mogao kad bi ih smatrao vizijama.

Evo što on kaže: *εἰ δὲ χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶ, λέγουσιν ἐνὑμῖν τ ν ς ὅτι ἀν ίστασις νεκ ῶν οὐκ ἔστιν; εἰ δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; ε δὲ ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, οὐ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται· εἰδὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν. εὑρισκό-*

μεθα δὲ καὶ ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐμαρτυρήσαμεν κατὰ τοῦ θεοῦ ὅτι ἤγειρεν τὸν Χριστὸν, ὃν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται. εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται. (T. Kor. 15, 12—16.).

Ove su riječi tako jasne, da im ne treba daljnjega komentara. Na sv. piscima graditi hipotezu vizija je tendenciozna rabota, koja zaslužuje prikor, koji Lessing i Meyer dobacuju katoličkoj egzegezi: »solche Lösungsversuche, bei denen der Wortlaut und der zusammenhang in gleicher Weise verdreht und verkehrt werden, »sind Misshandlungen, tätige Vergebungen, die sie an einem bloss menschlichen Schriftsteller auszuüben sich selbst schämen würden«.[21] Racionaliste se ne samo ne srame tendenciozno izvraćati sv. Pismo, nego oni ga stavljaju u isti red sa profanim spisima, te sa fantastičkim plodovima heretičke mašte, apokrifnim spisima,[22] jer se usuđuju katolicima dobacivati ovaj prikor, koji u punoj mjeri samo oni zaslužuju.

Apologetika Vam dokazuje gospodo kritici, da ste na krivom putu, da je vaša rabota mlaćenje prazne slame, a usporedo s njome čini to isto k a t. b i b l i j s k a e g z e g e z a. Zašto i nadalje izbjegavate priznati istinu da Isus živi, da Ga zloba njegova izabrana naroda nije pobjedila? Jer bi morali priznati ne samo: Christus vivit, nego i Christus regnat, Christus imperat, a to Vam se ne mili. Tko je aprioran vi ili mi katolici?

---

[21] Meyer: Die Auferstehung Christi str. 100 i 101.

[22] Nijesam se obazirao u ovoj raspravici na apokrifne spise, jer ih i sami racionaliste drže kao plodove heretičke mašte, koji zastupaju ne tradiciju čistu i nepokvarenu već heretičko naučavanje svojih autora. Meyer i ako u svom djelu: Die Auferstehung Christi str. 20 i slj. izjednačuje apokrife sa kanonskim knjigama priznaje: »Neben den biblischen Berichten gibt es auch noch andere, die die Kirche später beiseite geschoben hat, und die uns deshalb fremdartig anmuten, die z. T. auch seltsam und phantastisch genug sind« (ibidem str. 17.). Protestant F. Bartl (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu Str. 2.) piše ovo o apokrifima: »Geschichtlich betrachtet sind es teils tendenziöse Ungestallungen namentlich im Sinne des gnostischen Doketismus«. A Hug je predbacio Straussu (koji je prvi uveo u modu, da se apokrifi smatraju kao vrela života Isusova): »Wir verbitten uns die Paralelle zwischen den Evangelien und solchen verspäteten, Ausgeburten andächtiger Träumerei und verwahren uns gegen das unlöbliche Kunststück, durch Einleitung so trüber Wässer die Quellen der evangelischen »Geschichte zu verunreinigen« (Hug: Gutachten über das Leben Jesu von Dr. Strauss s. 58.). — Dr .Distüldorf: Die Auserstehung Jesu Christi. Trier 1906. str. 524.

Efeški koncil promatran sa stanovišta dogme prvenstva vlasti rimskoga biskupa.

Dn Anto Marija Strgačić.

UVOD.

1. — U dobi poslije milanskoga edikta pak do šestoga vaseljenskoga sabora (680) primat se vlasti rimskoga biskpa sve jače i markantnije ispoljuje.[1] Tome su dale povoda i nove prilike, koje su nastale u crkvi otkad je crkva postala ravnopravna ostalim religijama u rimskome carstvu. Nove hereze, koje su ovome razdoblju dale pečat razdoblja, »koje se prozvalo razdoblje, što dogmatizuje«,[2] dale su i nehotice prigodu, da se pokaže i primat vlasti, što je ima rimski biskup.

2. — Bilo sveti oci,[3] bilo svjetovni vladari,[4] a pogotove sinode, kojima obiluje ovo razdoblje crkvene povijesti,[5] sve više stavljaju naprijed primat vlasti rimskoga biskupa.

3. — Obazreti ću se na efeški koncil uopće, a napose na one okolnosti neposredno pred koncil, za doba koncila kao i neposredno po zaključku koncila, koje govore u prilog tezi, da je i istok u ono doba bio uvjeren ne samo o primatu časti (primus inter pares) nego i o primatu vlasti rimskoga biskupa.

4. — Treba naglasiti, da efeški koncil nije ništa odlučio službeno, a niti uopće imao nakane išta odlučivati pa ni raspravljati o primatu rimskoga biskupa. Nije se za to pružila posebna prigoda, kako se to pružila za druga dogmatska pitanja one dobe.

Prije koncila.

6. — Crkva je protiv zabluda gnostika učila, da je Hrist pravi čovjek. Ustadoše drugi krivovjerci kao Arije, Ebioniti i drugi koji su tvrdili, da Hrist nije bio pravi Bog. Crkva je proti njima definirala na nicejskome koncilu 325., da je Hrist i pravi Bog. — Iz tih dvaju nauka svete crkve samo se je po sebi nametalo pitanje: A kako su u Hristu spojene te dvije naravi, Božanska i čovječanska? Grčki spekulativni duh se je mučio, da to pitanje riješi.

7. — Predigra se toga subtilnoga pitanja počinje sa Apolinarijem, biskupom Laodiceje u Siriji († 392.)[6] Apolinarije, u ćudoređu besprijekoran,[7] veliki pristaša nicejske vjeroispovijesti[8] i žestoki

borac pravovjerja protiv arijevstva, dok se borio protiv Arijevstva upade u drugu skrajnost obzirom na Hristovu osobu.[9] Na temelju Platonove filozofije, koja je učila, da je čovjek sastavljen od σάρξ (tijela), ψυχὴ ἄλογος (nerazumna, niža duša) i od νοῦς t. j. duha ili ψυχὴ λογική t. j. razumne duše,[10] tvrdio je, da je Hrist imao doista čovječje tijelo σάρξ i nižu, nerazumnu dušu (ψυχὴ ἄλογος). No, na mjesto νοῦς, ψυχὴ λογική t. j. više, razumne duše, da je u njemu stanovao Logos. Obrazlagao je to ovako: Ako je Logos pravi Bog, nije mogao uzeti višu, razumnu dušu (νοῦς, ψυχὴ λογική) i združiti u jednu osobu. Spoticao se o Arijevu tvrdnju, da ψυχὴ λογικὴ ili νοῦς može griješiti (τρεπτόν) Prema Apolinarijevoj nauci je Hrist uzeo tijelo, što ga je oživljavala niža duša (ψυχὴ ἄλογος), a mjesto νοῦς, koja je mogla griješiti, bio je u njemu Logos.[11]

7. — Bio je uvjeren, da će jedino na ovaj način od Hrista odalečiti mogućnost grijeha i s druge strane naglasiti jedinstvo osoba u Hristu.[12] Apolinarije je bio uvjerenja, da se dva potpuna bića ne mogu nikada tako ujediniti, da od njih postane nešto treće (δύο τέλεια ἕν γίνεσθαι οὐ δύναται). Pri utjelovljenju Božjega sina moralo je nešto izostati: ili nešto od potpunoga Božanstva, ili nešto od potpunoga čovječanstva. A da bi se okrnjilo Božanstvo nije mogao pojmiti. K tome je znao da je potpuno čovječanstvo griješno. Dosljedno od Platonovoga čovjeka odbacio je ono, što može griješiti: νοῦς ili ψυχὴ λογική.[13] — Tako je Apolinarije riješavao ono veliko pitanje: Kako su u Hristu spojene obje naravi: Božanska i čovječanska.

8. — Sveti oci, koji su branili nauku pravovjernih u boju s arijevstvom, nisu se baš najzgodnije izražavali u tome pitanju. Razlog je u tome, što sv. ocima nije bila glavna svrha produbljivanje kršćanske nauke, već pobijanje nauka protivnika. Tako se sveti Atanazije, inače prijatelj osobni Apolinarijev, u polemici s Apolinarijem u svome djelu Adversus Apollinarem, 1, 10[14] nezgrapno izražava: *„Εἰ τοίνυν μὴ ἀρκεῖσθε τῇ ἀσυγχύτῳ φυσικῇ ἑνώσει τοῦ Λόγου πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ γενομένην σάρκα.“* Taj je Atanazijev izraz nama nejasan. Moglo bi se lako razumjeti, da su se dvije naravi spojile u jedno biće ili osobu, što ne stoji.[15] Tertulijan u svome Apologeticum, cap. 21[16] se nezgrapno izražava: »delapsus in virginem quandam et in utero ejus caro figuratus nascitur homo Deo mixtus«. Sv. Ignacije u epistoli Ad Smyrnenses, cap. 5«[17] *„Τὶ γάρ με ὠφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπανεῖ, τοῦ δὲ Κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον.* Tertulijan u svome djelu Adversus Praxeam[18] cap. 27 uči, da se o Hristu mora reći: carne indutus, jer da je to bolje, nego reči: caro factus.

9. — Antiohijska škola nije bila zadovoljna s Apolinarijevim naučavanjem. Najizrazitiji pobornik antiohijske škole bio je Teodor, poslije biskup u Mopsuestiji u Ciliciji. Učio je, da su obe potpune naravi u Hristu tek prividno bile združene (ἕνωσις σχητική). Taj talentirani i mnogo naobraženi muž zastupao je nazore svoga učitelja

Diodora.[19] Teodor Mopsuestijski je učio: »Logos prebiva u izabranome čovjeku (Hristu) kao u kakvome hramu. Marija je rodila tek čovjeka Hrista, pak se stoga ne može zvati Θεοτόκος, već jedino Χριστοτόκος«. Po njemu je u onom spoju Boga-čovjeka Hrist tek čovjek.[20]

10. — Prema toj su nauci Logos i Isus iz Nazareta bile dvije posve različite osobe. Jedna Božanska, druga čovječanska. Isus nije bio nego nosilac i organ Logosa.[21]

Teodor se nije mogao sprijateljiti s mišlju, da bi Marija, jedno stvorenje, mogla roditi Boga. Radi toga nije trpio onaj omiljeli pridjev Θεοτόκος, što su ga pravovjerni pridavali Mariji od davnina. Marija je rodila Isusa, a ne Boga. Tek per anaphoram bi se Bl. Dj. Mariju moglo zvati Θεοτόκος, jer je Bog na vanredan način stanovao u Hristu.[22]

Nestorije.

11. — Zablude je Teodora Mopsuestijskoga najviše proširio Nestorije, od godine 428. carigradski patrijarha.

Rodio se je Nestorije u sirskome gradu Germaniciji.[23] Željan znanja proputovao je dosta zemalja, kako piše povjesničar Teodoret Cirski,[24] te se još mlad nastani u gradu Antiohiji Sirskoj.[25] Antiohijska je bogoslovska škola u ona vremena bila na glasu. Nestorije je još u svijetu stekao glas dobra govornika.[26] Zatim se je zakluđerio u glasovitom samostanu Euprepija kod Antiohije. U kaluđerstvu je stekao glas dobra crkvena govornika. Također je uživao glas i velika pokornika i pobornika pravovjerne nauke proti Apolinarijevim zabludama. Povjesničar Sokrat[27] kao i povjesničar Teodoret Cirski[28] kažu, da je u svome čitavome radu iskao hvalu i priznanje masa.[29] — Po naravi je bio žestok i vanredno tašt. Zazirao je od svijeta i javnosti i najvećma provodio vrijeme kod kuće zakopan među knjigama. Hinio je svetost. Htio je, da se ta svetost vidi i na njegovu odijelu, na izrazu lica, odmjerenom, teškom hodu kao i na ispaćenom od posta licu.[30]

12. — Povjesničari nisu složni u tome, da li mu je bio učiteljem Teodor Mopsuestijski ili ne. Neki drže, da je bio.[31] Dok drugi nisu stalni[32] za to, ali dopuštaju mogućnost, da bi mogao »s velikom vjerojatnošću biti.«[33]

13. — Poslije smrti patrijarhe Sizinija imenuje dne 24. prosinca 427.[34] za carigradskoga patrijarhu car Teodozije Nestorija. Svi su držali, da je carigradska patrijarška stolica dobila u osobi Nestorijevoj drugoga Ivana Hrizostoma. Takovo je bilo javno mišljenje o Nestorijevoj osobi! Gorljivi pristaša pravovjerja, gotovo fanatičan protivnik vjerskih zabluda,[35] dade oduška tome svome oduševljenju za pravovjerje i protimbi proti zabludama malo vremena po svome ustoličenju za carigradskoga patrijarhu. Prigodom svoga ustoličenja apostrofirao je cara Teodozija II.: »Daj mi, care, zemlju čistu od krivovjerja, a ja ću tebi dati nebo. Pomozi mi svladati krivovjerce, a ja ću tebi pomoći svladati Peržane!«[36]

14. — To je svoje obećanje počeo i ostvarivati. Oštro se oborio na Arijevce. Dao im je oteti i zadnje crkve u Carigradu. Arijevci su ga pretekli, pak ih zapališe. Radi toga su krivo Nestorija nazvali palikućom.[37] Prema pelagijevcima bio je popustljiv, jer je bio slabi teolog a k tome zaražen zabludama antiohijske bogoslovske škole. Sokrat[38] piše za Nestorija: »hominem imperitum (deprehendi).« K tome je bio i častohlepan a tvrdoglav do nepopustljivoti. Sve su ga te »vrline« morale dovesti do sukoba sa pravovjerjem.[39]

15. — Prema povjesničaru Sokratu[40] je prvi izazvao sukob sa pravovjerjem prezbiter Anastazije. Njega je doveo Nestorije sobom iz Antiohije. Puno je do njega držao i bio mu je savjetnik u njegovu radu.[41]

Jednog je dana javno u crkvi Anastazije svojim govorom izazvao pravovjerne. Rekao je u propovijedi: »Neka nitko ne zove Mariju Bogorodicom, jer je Marija bila čovjek. A od čovjeka se ne može roditi Bog.«[42]

16. — Te su riječi uzbunile i kler i puk carigradski. A tad je Nestorije ustao na obranu svog miljenca sa propovjedaonice.[43]

U svoja tri govora ožeo je Nestorije svoje nazore. Tu je među inim rekao: »Vi velite, da se Mariju ima zvati Bogorodicom? Ali, ima li Bog majku? Onda se može predbaciti poganstvo onima, koji govore o majci Božjoj. Pavao bi lagao kad veli (Hebr. VII, 3) o Hristovu Božanstvu, da je on i bez oca i bez majke i bez genealogije. Ne, moji dragi, Marija nije rodila Boga ... stvor nije nikada rodio Stvoritelja, već je ona rodila čovjeka, koji je bio oruđe Božanstva. Sv. Duh je za Logos od Bl. Dj. Marije učinio hram, u kome je on (Logos) imao stanovati. Onaj, koji je bio formiran u Marijinu tijelu, nije bio sâm Bog, već ga je Bog uzeo (t. j. obukao se čovječanstvom) i radi primitelja se zove Bogom i onaj, koji je primljen ...« U svome III. govoru je kazao: »arijevci zapostavljaju Logos Ocu, a oni (t. j. koji uče, da je Bl. Dj. Marija *Θεοτόκος*) zapostavljaju ga Mariji tvrdeći, da je on poslije nje postao«[44] (t. j. u koliko je poslije nje rođen). — Tom je prigodom rekao, da je to poganski mit, ako se govori o Bogu, koji je bio položen u jasle i pribit na križ.[45]

17. — Te su Nestorijeve blasfemije tako ogorčile kler i narod, da su mu upadali u govor u crkvi i digli silnu buku.[46] — Na čelu su pravovjernih u Carigradu bili za čast Bl. Dj. Marije cizički biskup Proklo i Euzebije, kasnije biskup u Dorileju.[47]

18. — Otpor se pravovjernika nije svidio Nestoriju. Slabi teolog kako je bio, mislio je, da njegove tvrdnje nisu u nasprotstvu sa pravovjerjem niti od tolikog zamašaja. U jednome se je pismu na svoga prijatelja antiohijskoga biskupa Ivana[48] potužio na nerede, koji su vladali u Carigradu. Piše mu u tom pismu, da su u Carigradu još prije njegova dolaska bile dvije stranke. Jedna od njih da je učila, da je Marija Bogorodica *[Θεοτόκος]*, a druga, da je Marija čovjekorodica *[ἀνθρωποτόκος]*. On da je, veli u pismu, da

ih umiri, Mariju nazvao Hristorodicom *[Χριστοτόκος]*. Doista, Nestorije je bio veoma slabi teolog, kad je mislio, da se mogu na taj način riješavati zamašita hristološka pitanja.

19. — Žestoki po temperamentu i dosta umišljeni Nestorije radi svoje nerazborite »revnosti za vjeru progonio je nemilosrdno ne samo osobe, koje u uistinu bile krivovjerne, nego je bezobzirno navaljivao i na osobe, koje su radi još neustaljene terminologije sa svojim izrazima uzbudivale sumnju, da nisu korektne u vjeri.«[49] Svoje je protivnike davao i tvorno napadati. . Tako je policija po njegovoj naredbi bičevala njegove nesumišljenike, na osobiti način monahe.[50]

Nestorije i sv. Ćiril Aleksandrinac.

20. — Nestorijevo je krivovjerstvo dobilo odlučna protivnika u osobi svetoga Ćirila Aleksandrinca. — Do Ćirila su doprle Nestorijeve propovijedi. Pobojao se je, da nestorijevstvo ne zarazi njegov kler, pogotovo monahe. Uviđao je, da bi to bilo od velike štete za pravovjerje, jer su egipatske monaške kolonije bile brojne, a monasi nisu bili dosta teološki izobraženi. A takove je veoma teško dovesti pravovjerju, kad jednom zastrane u vjeri.[51]

21. — Oko Uskrsa 429. upravi Ćiril na monahe pismo.[52] U tom pismu Ćiril temeljito osvijetli katoličku nauku o materinstvu Majke Božje. Kaže, da nije ništa nova u crkvi izraz *Θεοτόκος*. Rabio ga je već sveti Atanazije u svojim djelima.[53] — Izraz *Θεοτόκος* kaže Sokrat, da je bio poznat Euzebiju Cezarejskome[54] i Origenu.[55] Ali Nestorije nije poznavao starih pisaca, koji su o tome pisali, veli Sokrat.[56]

22. — Gornje je Ćirilovo pismo dopalo Nestoriju ruku. Nestorije se na to razljutio.[57] Odgovorio je Ćirilu žestoko.[58] Među Ćirilom se i Nestorijem razvila polemika,[59] u kojoj je htio Ćiril Nestorija odvratiti od krivovjerja, a Nestorije sebe oprati od objede s krivovjerja, kako je mislio Nestorije.[60] — U jednome pismu, što ga je upravio Ćiril Nestoriju, kaže Ćiril, da bi se sve dalo popraviti, kad bi Nestorije počeo opet naučavati staru nauku crkve o Bogorodici.[61]

23. — Ćiril je vidio, da s Nestorijem ne će postići ništa. Na to se obrati na samoga cara Teodozija II.[62] i na dvorske gospođe,[63] caricu Eudoksiju i carevu sestru Pulheriju.[64] U tom je pismu kušao Ćiril gospođama razjasniti katoličku nauku u spornome pitanju. — Caru nije bilo po volji, što se je Ćiril obratio na gospođe. Mislio je naime, da time hoće Ćiril unijeti u carski dvor neslogu. Iz toga bi se dalo zaključiti, da je car bio na Nestorijevoj strani, a gospođe na Ćirilovoj.[65]

Nestorije i papa Celestin.

24. — Nestorije je imao uza se dobroćudnoga, ali još nezrelога[66] cara Teodozija II.[67] Car nije nikako vidio herezu u Nestorijevu držanju.[68]

Nestorije je puno držao do naklonosti careve. Htio je još za sebe predobiti i papu Celestina I. Mislio je, da mu se je za to pružila zgodna prigoda, kad su se neki zapadni biskupi potužili caru, da su proganjani, premda pravovjerni.[69] Nestorije upravi pismo na papu Celestina.[70] U tom pismu kaže, da su ti biskupi bili više puta odbiveni, ali da su uvijek obnavljali svoje utoke. Pita papu za savjet, kako postupati u tom pitanju.[71]

25. — Ćiril se poboja, da ne bi Nestorije zaveo neupućenoga papu Celestina, pak upravi pismo na papu.[72] U tom pismu Ćiril razdrobi papi sve Nestorijeve pogriješke.

26. — Veoma su važne ove dvije činjenice, da se Nestorije i Ćiril Aleksandrinac obraćaju papi.

Slabo raspoloženje Istoka prema zapadu je već dosta poznato. Carigradski biskupi hoće da budu ravni biskupima staroga Rima. To se vidi najbolje iz III. kanona prvog carigradskog vaseljenskog sabora.[73] Ti carigradski biskupi, koji su stajali na bizanstinskoj tezi, da se je iz Rima preselio i primat u Carigrad kad je Konstantin Veliki odabrao Bizant za svoju prijestolnicu,[74] sada se obraćaju k biskupu staroga Rima. To nije iz kakve simpatije. Ta tu je kanon III. prvog carigradskog sabora, koji govori o protivnome. Ne može se to nikako rastumačiti nego tako, da je Istok u ona vremena priznavao primat vlasti rimskoga biskupa. — Ćiril se obraća papi. I to je važna činjenica. Ta aleksandrijski je nadbiskup bio po VI. kanonu prvog nicejskog sabora prvi na istoku. — Teško se može reći, da Nestoriju nije bilo poznato pismo pape Julija I. (337—352) na biskupe skupljene u Antiohiji. Tu se Julije tuži, što ga proti kanonima nisu pozvali na sinodu: »quod contra canones ipsum ad synodum non vocassent, cum ecclesiastica regula interdictum sit ne praeter sententiam Romani pontificis quidquam ab Ecclesiis decernatur.«[75] Ta ovo je punih osamdeset godina prije Nestorija rečeno! Sokrat, koji je bio savremenik Nestorijev i koji je nastavio Euzebijevu Crkvenu Povijest do godine 439.,[76] poznavao je te Julijeve riječi. K tome je Sokrat bio carigrađanin, pak je veoma teško ustvrditi, da Nestorije nije poznavao, ako ne riječi, a to bar duh i javno uvjerenje, koje su te riječi izricale.

27. — Papa sazove sabor u Rim početkom kolovoza 430.[77] Tu osudi Nestorija. Sa tog sabora upravi papa sedam pisama istog datuma.[78] Prvo Ćirilu Aleksandrincu, drugo Nestoriju a ona ostala petorici ostalih biskupa znatnijih gradova istočnoga carstva.

28. — U pismu na Nestorija[79] veli, da se je u njemu prevario. Kaže, da je proučio i njegove spise i njegova pisma i da je našao u njima nauke o Logosu, koje su protivne naukama katoličke crkve, te mu veli: »aperte igitur hanc nostram scias esse sententiam *(Φανερῶς τοίνυν ἴσθι, ταύτην ἡμῶν εἶναι τὴν ἀπόφασιν)* ut nisi ... intra decimum diem a primo innotescentis tibi hujus conventionis die numerandum aperta et scripta confessione damnaveris, ab universalis te Ecclesiae catholicae communione iri dejectum. Quam formam ad te nostri judicii *[ὅνπερ τύπον πρὸς σὲ τῆς ἡμετέρας κρίσεως]*

per memoratum filium meum Possidonium diaconum cum omni omibus chartis ad sanctum consacerdotem meum memoratae Alexandrinae urbis antistitem, qui ad nos super hoc ipso plenius retulit, destinavimus, ut agat vice nostra, quatenus statutum nostrum vel tibi vel universis fratribus innotescat *[ἀπεστείλαμεν, ἵνα τοποτηρῶν ἡμῖν τοῦτο πράξῃ, ὥστε τὸ παρ' ἡμῶν ὡρισμένον].*

29. — Ako se malko zamislimo u način izraživanja pape Celestina u pismu na Nestorija, vidjet ćemo, da je uzeo stav vrhovnoga gospodara. Ta on se prijeti Nestoriju, biskupu carskoga grada, za koji veli bizantinska ideologija, da je prvi na istoku, da će »ab universalis Ecclesiae catholicae communione iri dejectum« ako ne opozove javno i pismeno (aperta et scripta confessione) svoje pogriješke. Nigdje ne nalazimo, da se Nestorije ili bilo koji istočni biskup opro Celestinu papi, da si prisvaja prava, kojih do tada nijedan papa nije imao. — Naprotiv papa Celestin u svome pismu na Ćirila Aleksandrinca jasno veli, da je dužan ukoriti i spasiti Nestorija.[80] Osudu, što ju je izrekao nad Nestorijem daje Ćirilu, da je izvrši.[81] — Ćiril javlja osobnome pritatelju Nestorijevu Ivanu[82] Antiohijskome, tu Celestinovu osudu, ali se Ivan ne buni protiv toga, da bi to bila kakva novotarija i prisvajanje prava nad svom crkvom sa Celestinove strane. Šuti. Da je Celestin učinio nešto, što nije smio zastalno bi i Nestorije i njegov lični prijatelj Ivan protiv toga protestirali u svoju obranu. Ta radilo se Nestoriju o čistoći nauka svete vjere i dosljedno o položaju patrijarhe. — Ćiril tu osudu Celestinovu javlja i Juvenalu, jeruzolimskome biskupu,[83] i patrijarhi. On prima na znanje i ne buni se, da bi to bila kakva novotarija. — Sam papa Celestin javio je svojim pismom od 2. kolovoza 430. svoju osudu nad Nestorijem svim važnijim crkvama Istoka: Ćirila Aleksandrincu, samome Nestoriju, Ivanu Antiohijskome, Rufu solunjskome i Juvenalu jeruzolimskome i Flavijanu biskupu u Filipima[84] i nijedan se od njih ne diže i ne protestira, da bi tim postupkom sebi Celestin prisvajao prava, koja ne bi imao.

30. — Značajne su u ovome pismu na najistaknutije biskupe Istoka[85] riječi, kojima je Celestin isključio Nestorija iz crkve: ...»Unde quoniam in talibus causis non est tuta longior convenientia... et episcopum Nestorium et si quis alius eum secutus haec praedicat, a nostra communione secrevimus quamdiu scriptura professionis missa perversitatem quam coeperat docere condemnet *[καὶ τὸν ἐπίσκοπον Νεστόριον, καὶ εἴ τις ἄλλος ἀυτῷ ἀκολουθήσας τοιαῦτα λέγει, ἀπὸ τῆς ἡμιτέρας κοινωνίας ἀποχωρίζομεν — —].*

Dalje veli papa u istome pismu, da ako koga izopći Nestorije, nije izopćen, već ostaje i nadalje član prave crkve.[86] Razlog je taj, što ne može drugoga iz crkve isključiti onaj, koji je već iz nje isključen.[87]

31. — I stav Ćirila Aleksandrinca u pismu na papu Celestina veoma jasno govori, da je Istok u ona vremena priznavao vrhovnu pa-

ipnu vlast. U tom pismu Ćiril veli, da bi sagriješio kad ne bi papu obavijestio o svemu, što se događa na Istoku, jer da to stari običaj crkve traži, da se sve to iznese pred papu.[88] — Sam Ćiril, i ako po kanonu VI. prvog nicejskog sabora prvi na istoku, ne će da išta odluči o Nestoriju,[89] već se obraća na papu, da reče svoj sud, koji očekuju biskupi Macedonije kao i svi biskupi Istoka.[90]

32. — Na ovu poslanicu sv. Ćirila Aleksandrinca lijepo primjećuje povjesničar Dr Jungmann:[91] »Cuncti contra Nestorium sentiebant, et tamen antequam ab illius communione discederent, expectabant praescriptionem Apostolicae Sedis a Coelestino.«

33. — Prisiljeni smo na temelju iznesenoga zaključiti, da je cijeli Istok, zastupan po tim sedam glavnih biskupskih stolica, priznavao u ona vremena prvenstvo vlasti rimskoga biskupa.

Saziv Koncila.

34. — Kad je vidio Nestorije, što mu se sprema, nagovori dobroćudnog ali ne toliko oštroumnog cara Teodozija II., da sazove opći sabor. Nadao se je, da će na tom saboru nešto svojom lukavošću, a nešto preko svojih moćnih prijatelja, a najviše se uzdajući na carevu pomoć, sebe opravdati, a Ćirila okriviti s krivovjerja.

35.— I doista car Teodozije II. sazva dne 19. novembra 430. godine sabor u grad Efez. Prije je car sazvao sabor, nego je Nestoriju bila javljena Celestinova osuda i osuda Ćirilova i njegove sinode.[92] Zajedno sa drugom u carevanju Valentinijanom III. upravi car Teodozije 19. novembra 430. pisma na metropolite, dav se nađu na Duhove 431. u gradu Efezu na saboru.[93]

36. — Kad je Ćiril dobio poziv od cara obavijestio je o tome pismom papu.[94] U tom je pismu zamolio papu za savjet, da li se imade pozvati i Nestorija. Pismo se nije sačuvalo, ali se je sačuvao papin odgovor Ćirilu.[95]

37. — Saziv je sabora crkvena stvar. Pa i ako je sabor sazvao car Teodozije II.,[96] ipak se ne može ustvrditi, da je sabor sazvan bez papina sudjelovanja. Papa Celestin I. u pismu[97] od 25. maja 431., što ga je upravio na cara Teodozija, veli o saboru: »et huic synodo quam esse jussistis nostram praesentiam in his quos misimus exhibemus.« — Celestin I. se je veoma taktički ponio prema činjenici, što je car sazvao sabor. Nije ni najmanje sumnjao, da bi koncil mogao ne usvojiti njegovu osudu, a s druge je strane znao, da je uputnije ako se sazove koncil, koji bi razbistrio mučni položaj u crkvi, osudio krivovjerce, pravovjernima dao snage a sumnjive i nestalne u vjeri ojunačio. S druge je strane znao, da bi rastužio pobožnoga cara Teodozija, kad bi uzeo stav protivan onome carevu u sazivu koncila. Pristao je na saziv sabora, dapače i pohvalio zauzetnost carevu za vjeru.[98]

38. — Na sabor je papa poslao i svoje poslanike biskupe Arkadija i Projekta i prezbitera Filipa, koji su ga imali u svemu zamjenjivati i bditi, da se na saboru izvrši osuda,[99] koju je već na rimskoj

sinodi izrekao Celestin godinu prije. — Potsjeća biskupe dužnosti, da se imaju staviti na stanovište, koje je on zauzeo godinu dana prije prema Nestoriju na sinodi u Rimu. [Quibus praestandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum.] A ta činjenica, da rimski biskup potsjeća istočne biskupe, da se stave na stanovište, koje je on već prije zauzeo, nije od male važnosti za utvrdivanje teze, da je u ona vremena i istočna crkva priznavala primat vlasti rimskoga biskupa nad sobom.

39. — Papa je svojim poslanicama dao instrukcije, koje se nalaze u glasovitome »Commonitorium papae Coelestini episcopis et praesbyteris euntibus ad Orientem.«[100] Taj je Commonitorium značajan za svijest, što ju je imao rimski biskup o vlasti nad crkvom u našem slučaju i nad istočnom. Iz Commonitorium-a govori Celestin kao onaj, koji imade vlast. Tu govori poslanicima, a) da paze, da se ugled apostolske stolice ne okrnji (et auctoritatem Sedis Apostolicae custodiri debere mandamus); b) da prisustvuju saborskim sjednicama, ali da se ne upuštaju u debatu (ut interesse conventui debetis, non subire certamen); c) da se propitaju, kako je sabor svršio, ako bi oni zakasnili, a biskupi se razišli. (Quod si transactam synodum, et rediisse omnes episcopos videritis inquirendum est qualiter fuerint res finitae); d) ako se sabor izjavio u prilog stare vjere i Ćiril pošao u Carigrad caru, da pođu i oni u Carigrad i prikažu caru pisma; e) ako li se je pak sabor stavio na drugo stanovište, da se svjetuju sa Ćirilom, pak da će ex ipsis rebus moći razabrati kako im se je vladati. — Ne može biti jasnije, da je papa Celestin bio uvjeren o svojoj vlasti nad vasionom crkvom, a tu mu vlast nitko nije poricao, jer je na II. sjednici pročitano ovo pred saborskim ocima i ne nađe se nijedan, koji bi rekao, da je to papino uvjerenje, da ima vlast nad vasionom crkvom, neka novotarija.

Nije do nas došao taj Commonitorium u gornjem obliku, već se sačuvao u pismu pape caru Teodoziju od 15. kolovoza i Ćirilu od 7. maja 431.[101]

Koncil.

40. — Koncil je bio urečen za Duhove 431. t. j. za 7. junija 431.[102]

41. — Car nije osobno prisustvovao koncilu. Poslao je bio kneza Kandidijana, kapetana svoje tjelesne garde. U svome ediktu označuje zadaću knezu Kandidijanu na koncilu. Kaže mu, da se ne smije miješati u dogmatska pitanja, jer da to nije dopušteno nikome, koji nije u katalogu biskupa.[103] Zadaća je bila kneza Kandidijana držati red u gradu Efezu i biskupima providiti hranu i stan. Imao je nadalje paziti, da se članovi koncila ne upuštaju u nepotrebne žestoke debate.[104]

42. — Došao je dan Duhova — 7. junija — godine 431. Svi su se biskupi bili skupili. Jedini je Ivan, antiohijski nadbiskup, bio otsutan. Na sami se dan Duhova nalazio u blizini Efeza. Pisao je pismo[105] na Ćirila Aleksandrinca, da se mora zaustaviti radi malak-

salosti konja, ali da će za pet, šest dana stići sa svojim sufraganima. Povjesničar Sokrat veli za Nestorija, da je stigao odmah po Uskrsu sa svojih šesnaest biskupa uz oružanu pratnju.[106] Isti povjesničar veli, da je Ivan, nadbiskup antiohijski, oklijevao doći u Efez.[107]

43. — Kroz to vrijeme dok su čekali Ivana Antiohijskoga, veli Sokrat,[108] da je Ćiril nastojao odvratiti Nestorija od njegovih pogubnih nauka. Svoje je tvrdnje Ćiril potkrijepljivao jakim razlozima. Ali mu je Nestorije odgovarao, da se on ne može nikako sprijateljiti s mišlju, da nazove Bogom onoga, koji je imao dva- tri dana života.[109]

44. — Ćiril Aleksandrinac je čekao Ivana Antiohijskoga do 23. junija. Međutim je Ivan poručio, da ga više ne čekaju, pak je Ćiril dne 23. junija[110] otvorio uistinu sabor, »proti volje mnogih biskupa i suprot Kandidijanova prosvjeda«.[111]

45. — *Prva je sjednica* održana u crkvi Bl. Dj. Marije, koja se radi toga prozvala *Θεοτόκος*. — Prvoj je sjednici predsjedao Ćiril Aleksandrinac. To se razabire iz protokola sabora:[112] »qui (Cyrillus) et Coelestini quoque sanctissimi sacratissimique Romanae Ecclesiae archiepiscopi locum obtinebat.« Ćiril je prvi i potpisao akte te prve sjednice.[113] — Celestin je papa u svome pismu »Aliquantibus diebus« od 11. kolovoza 430. delegirao Ćirila, da ga zastupa u Nestorijevu sporu,[114] pak je dosljedno vodio i prvu sjednicu, dok ne stigoše papini legati.

46. — Pri otvoru koncila je bilo prisutnih 160 biskupa, a pri koncu istog oko 198.[115] Na toj se prvoj sjednici pročitao carev ukaz o sazivu, upravljen metropolitima. Zatim se je prošlo na dogmatsko razjašnjivanje o Nestorijevim zabludama. — Tri puta je Ćiril s te sjednice zvao Nestorija, da dođe. Ali on se nije prikazao.[116] Tada je koncil proglasio osudu nad njime.

47. — Značajna je stilizacija te osude nad Nestorijem sa strane koncila. Tu biskupi kažu, da »natjerani kanonima i pismom našeg sv. oca i sudruga Celestina rimskoga biskupa, došli smo do ove žalosne osude nad Nestorijem.«[117] Ove riječi glasno govore, da su saborski oci gledali u papi Celestinu ne samo druga u službi, već nešto više, jer govore, da su »nagnani« [ἀναγκαίως κατεπειχθέντες] pismom Celestina došli do te osude.

48. — Po svršetku prve sjednice je Ćiril Aleksandriac upravio pismo *πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ λαῷ Ἀλεξανδρείας*.[118] Tu opisuje kako su osudili Nestorija i kako je efeški puk izvan crkve nestrpljivo očekivao presudu koncila. A kad je u kasnu noć svršila sjednica, puk je radostan uz baklje popratio biskupe kućama.

49. — Nestorije se je potužio caru na tu prvu sjednicu, da su se neki biskupi, kao efeški Memnom, Ćiril Aleksandrinac i neki drugi prema njemu nelijepo ponašali.[119]

50. — Dne 26. ili 27. lipnja dođe u Efez Ivan Antiohijski. Oci sa koncila poslaše mu deputaciju da dođe.[120] Ali on ne htjede. Na

to je počeo Kandidijan, koji je pod uplivom Nestorijevim iz dana u dan bio sve neprijateljskiji prema pravovjernima, iste počeo i šikanirati i uskraćivati im hranu, a Nestoriju je dao čak i oružane ljude za pratnju.[121] Ivan je sa svojim pristašama održao protusjednicu. Oborio se je na Ćirila. Ali se nije o Nestoriju izjavio ni za ni proti.[122]

51. — U to dođoše u Efez papini legati. To je dalo povoda 11. sjednici. Održana je 10. srpnja 431. u stanu efeškoga biskupa Memnona.[123] — Tu se pročitala Celestinova poslanica upravljena saboru, u kojoj je bila zacrtana zadaća sabora.

Ta je poslanica već unapred koncilu zacrtala rad. Papa veli o svojim legatima »neka svemu, što će biti učinjeno prisustvuju i izvrše, što sam ja već odredio. A ne sumnjam, da vaše svetosti ne će uz ovo pristati, pošto je stvar onako određena za mir sveopće crkve«.[126] A on je već bio isključio Nestorija iz crkve i nad njime izrekao osudu. A sad u poslanici traži, da poslanici izvrše na saboru tu njegovu osudu. I nitko se ne diže od prisutnih, da bi predbacio, da je to presizanje u njihova prava, već prisutni s poštovanjem spominju papino ime kao svoje »glave«.

52. — Kad je dovršeno čitanje poslanice pape Celestina sabrani ocevi stadoše puni oduševljenja klicati: »Pravedan je to sud! Celestin je novi Pavao! Ćiril je novi Pavao! Celestin je sahranitelj vjere! Celestinu hvala od cijeloga sabora!«[127] — Veoma su velikoga značenja riječi Firma, biskupa u Cezareji u Kapadociji i eksarha u Pontu:« Apostolica et sancta Sedes Coelestini SS. mi Episcopi, per litteras, quas ad religiosissimos episcopos, ad Cyrillum, inquam, Aleksandrinum, et Juvenalem Hierosolymitarum, et Rufum Thesalonicensem, necnon ad sanctas Constantinopolis et Antiochiae ecclesias misit, etiam ante de praesenti negotio sententiamque regulamque praescripsit [*καὶ πρότερον ψῦφον ἐπέχε καὶ τύπον τῷ πράγματι*]: quam nos quoque secuti... formam illam executioni mandavimus [*τὸν τύπον ἐξεβιβάσαμεν*] canonicum apostolicumque judicium in illum proferentes«. — Za Firmom prozborio je papin legat Filip: »Gratias agimus sanctae venrandaeque Synodo, quod litteris sancti venerandique Papae nostri vobis recitatis, sancta membra sanctis vocibus, sancto capiti [*τῇ ἁγίᾳ κεφαλῇ*] sanctis etiam vestris examationibus, vos adjunxeritis. Non enim ignorat vestra beatitudo, totius fidei, vel etiam apostolorum caput esse [*ἡ κεφαλὴ ὅλης τῆς πίστεως, ἢ καὶ τῶν ἀποστόλων*] beatum apostolum Petrum. Proinde cum nostra mediocritas multis tempestatibus jactata et vexata serius accesserit, rogamus ut ea nobis patefieri mandetis, quae ante adventum nostrum in sancta hac Synodo acta sunt: quo juxta beati Papae nostri praesentisque hujus sancti coetus sententiam, nos quoque confirmemus.«[129] Filipu na to odgovori Teodot, biskup u Ancyri: »Justam esse sanctae Synodi sententiam demonstravit universorum coetus per litteras Coelesti-

ni religiossimi Episcopi hucallatas. Quoniam vero justa ratione permota vestra beatitudo, ex ipsis actorum commentariis intelligere quesivit de Nestorii depositione; justam sententiam, sanctaeque Synodi zelum et consensum in fide, quam piissimus et sanctisimus Episcopus Coelestinus magna voce depredicat, vestra reverentia plane certoque cognoscet.«[130]

53. — Pustio sam, da govore akta koncila. Potcrtao sam samo važnije. Firmo veli: da je Celestin svojom osudom označio pravac i pravilo za rasuđivanje Nestorijeva pitanja; papin legat Filip veli, da su se saborski oci svojim usklicima sjedinili s papom kao uda s glavom; Teodot, biskup u Anciri, veli da je Bog po Celestinovu pismu pokazao, da je osuda nad Nestorijem pravedna; nadalje isti biskup govori, da je znak po kome se može znati, da je sabor pravilno postupao, suglasje saborske vjere s vjerom Celestina pape. A ovo nije sitnica: ovo su važni dokazi i ako ne direktni.

54. — Sutradan, 11. srpnja 431. održana je III. sjednica u palači efeškoga biskupa Memnona gdje i II.[131] Jeruzolimski biskup Juvenal najprije upita legate, da li su pregledali akte prve sjednice, na kojoj je bio osuđen Nestorije. »Jesmo, odgovori Filip, te smo iz njih saznali, da je u svemu sabor postupno po kanonima[132] i po crkvenom redu. Ipak molimo, akoprem nije potrebito, da časni sabor čini, da nam budu proštiveni ovdje u potpunu skupu, eda po odsudi sv. pape Celestina, koji nam je to naredio, a da i po Vašoj mi uzmognemo potvrditi rečeni sud«.[133] Sabrani su oci udovoljili toj želji, pak Filip nastavi: »Nulli dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus Apostolorum Princeps et Caput /ὁ ἔξαρχος καὶ κεφαλὴ τῶν ἀποστόλων./ fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum /ὁ θεμέλιος τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας/ a Dno N. J. Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves Regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est, qui ad hoc usque tempus, et semper in suis successoribus vivit et judicium exercet. Hujus itaque secundum ordinem successor et locum tenens, sanctus beatissimusque Papa noster Coelestinus Episcopus, nos ipsius praesentiam supplentes, ad hanc sanctam Synodum misit — Firmum ergo est omnium Ecclesiarum decretum — quod in ipsum (Nestorium) pronunciatum est... Quamobrem intelligat Nestorius, se a communione sacerdotii Ecclesiae catholicae alienum esse«.[134] — Tu Filip jasno iznaša nauku katoličke crkve o papi kao nasljedniku sv. Petra (on t. j. Petar, qui ad hoc usque tempus, et semper in suis successoribus vivit); zatim govori o njegovoj moći nad cijelom crkvom (et judicium exercet). Filip pred cijelim saborom izrica nauku rimske crkve o primatu, i time izrica uvjerenje rimskoga pape, da ima tu vlast i nad saborom kao glava nad tijelom.

55. — U istome smislu za Fliipom progovoriše i ostala dva papina legata: »— Nos autem secuti santiones jam inde ab initio traditas a sanctis apostolis, et ab Ecclesia catholica... necnon secuti formam Coelestini sanctissimi papae Apostolicae Sedis, qui nos dignatus est hujus negotii executores suos mittere et sanctae Synodi decreta; cognoscat Nestorius, se episcopali dignitate exutum, atque a tota Ecclesia, et communione omnium sacerdotum alienum esse«. — »Et ego — nadoda Projekt — quoque auctoritate legationis Apostolicae Sedis, una cum fratribus sententiae executor existens, definio memoratum Nestorium, veritatis inimicum, fideique corruptorem... a gradu episcopalis honoris et ab omnium praeterea sacerdotum othodoxorum communione remotum esse.«[135]

56. — Iza papinih poslanika uze riječ sveti Ćiril Aleksandrinac. Naglasi, da su papini legati izvršili osudu presvetoga biskupa Celestina i potvrdili ono, što je sabor izrekao proti Nestoriju: »Quare cum ea quae a Coelestino... dicta jam fuerant, (legati) executi sunt, sanctaeque Synodi... sententiae contra Nestorium haereticum latae adstipulati sint; consequens est, ut eorum quae hesterno, hodiernoque die acta sunt commentarii superioribus actis attexantur, ipsorumque pietati offerantur, quo propria obsignatione, ut moris est, planam faciant ac manifestam cum omnibus nobis canonicam assensionem«.[136]

57. — Lijepo opaža Ivan Marković:[137] »Ne bi bilo moguće jasnije naglasiti Prvinstva časti i oblasti Rimskoga Pape. A to je bilo osvjedočenje svih ondje nazočnih otaca, svega cijeloga sabora. Inače, kako bi se dalo istumačiti, da se ne nađe između ono dvjesta biskupa, polovina od kojih bijahu mitropoliti i po svjedočanstvu svetog Vincencija Lerinskoga (Commonitorium, c. 31.)[138] tako učeni i mudri, da su mogli maldane dojedan pitanja o vjeri pretresati, kako se, velimo, izmed njih ni cigli ne nađe, a da bi što na onakove izjave opazio?«

58. — Papini legati potpisaše akte svih triju sjednica. Zajedno sa legatima potpisaše svi biskupi sinodalno pismo na cara.[139] U tom pismu kažu, da su na zapadu osudili Nestorija, a sada da je na saboru u Efezu učinilo to cijelo kršćanstvo izuzev malo Nestorijevih pristaša. Mole cara, da imenuje drugog biskupa za Carigrad. Tu je potpisan prvi Ćiril Aleksandrinac.[140]

59. — Četvrta sjednica održana je 16. julija 431. u Marijinoj crkvi Θεοτόκος gdje i prva. Više je bila osobne naravi. Ćiril i pravovjerni su pretresali uvrede i napade sa strane Antiohenaca, pristaša ili bar zagovaratelja Nestorijevih.[141] Proglasili su skupštinu Ivana Antiohijskoga ništetnom i o stvari obavijestili cara[142] i pozvali Ivana Antiohijskoga, da se pridruži zaključcima sabora.

60. — Peta sjednica održana je 17. julija 431. Ćiril je izvijestio o odgovoru Ivana Antiohijskoga. Ponovno su saborski oci poslali dva biskupa i jednoga notara k Ivanu Antiohijskome, da

nastupi s dokazima proti Ćirilu i Memnonu, efeškome biskupu. Kad to bi uzalud sabor osudi Ivana sa 35 njegovih pristaša.[143]

61. — S ove su sjednice saborski oci upravili dva pisma Jedno na cara,[144] drugo na papu. Cara obavijestiše o svemu, što se dogodilo u Efezu: o postupanju Ivana Antiohijskoga i o njegovu protusaboru. Mole cara, da potvrdi sabor a osudi Nestorija. — U pismu na papu[145] opisali su sav historijat koncila do V. sjednice. To je pismo puno značenja za potkrijepu teze, da je u ona vremena Istok priznavao papinu vlast nad sobom. U tome pismu kažu saborski oci, da je običaj, da se papa brine za svu crkvu: »Mos est enim vobis ita magnis existentibus in omnibus bene probari, et omnia studia Ecclesiarum vestra propria facere.«[146] Nadalje kažu, da je trebalo njemu (papi) sve kazati: »— quoniam autem oportebat omnia ad scientiam tuae sanctitatis referri quae susecuta sunt, scribimus necessario...«[147]

Tu kažu saborski oci svoje uvjerenje o dvim stvarima: 1. da su brige cijele crkve i papine brige i 2. da njemu treba javiti sve, što se događa u crkvi.

62. — Šesta sjednica je održana 22. julija 431. u Memnonovoj palači. Bavila se je isključivo Nestorijevim pitanjem i pitanjem uporabe jedinog pravog priznatog simbola vjere, onog nicejskog.[148] — Akti ove sjednice nisu se sačuvali u grčkome izvorniku, već u latinskome prijevodu u više primjeraka.[149]

63. — Sedma i zadnja sjednica održana je u crkvi svete Marije Θεοτόκος O danu se učenjaci ne slažu. Iz akata bi se dalo zaključiti, da je bila 31. kolovoza 431.[105] Tu se raspravljalo o sporu nadbiskupa Rheginusa iz Konstancije na Cipru sa antiohijskim patrijarhom radi posvećenja ciparskih biskupa.[151] — Stvorilo se šest kanona proti Nestoriju, Pelagijevcima i Mesalijancima.[152] S ove sjednice su poslali okružnicu na sve biskupe, kler i puk. Javljaju, da je Ivan Antiohijski sa svojim pristašama, koje po imenu navode, ekskomunicirani i suspendirani od sve duhovne jurizdikcije.[153]

64. — Nije se znalo u Carigradu, što se zbivalo u Efezu.[154] Doista, slalo se iza svake sjednice izvješće u Carigrad. Ali su Nestorijevi pristaše sve moguće poduzeli, da akta pravovjernih ne dođu do Carigrada. Pri ruci im je bio knez Kandidijan, koji je slao izvješća u prilog Nestorijevim pristašama. Ćiril se tome dosjeti pak jednome prosjaku dade da odnese u Carigrad u šupljemu štapu poslanicu na monahe.[155] Pismo se nije sačuvalo.[156] U tom se pismu Ćiril tuži na zlostavljanje pravovjernih sa strane Kandijanove. To je pismo silno uznemirilo monahe grada Carigrada. Monasi odoše k caru. Predveo ih je monah Dalmacije, na glasu radi svetoga života. Za punih 48 godina nije izlazio iz kuće. Caru ispripovijediše sve, što su pravovjerni trpjeli u Efezu.[157]

65. — Car naredi da dođu k njemu obe stranke. Ali ni sada pravovjerni ne dođoše do svojih prava. Tome nije, možda, bila kriva careva nepravednost koliko nespretnost. Stizala su mu izvješća puna protuslovlja.[158]

66. — Car je na to poslao u Efez kneza Ivana. Ivan proglasi u Efezu carevu presudu: zatvori Memnona, Ćirila i Nestorija. O izvršenu činu obavijesti cara.[159] Ćiril je na to poslao pismo na kler i puk carigradski[160] i obavijestio ih o stvari. Nakon duge korespondence[161] između cara i obiju stranaka, pozove car obe stranke u Kalcedon. Tu se car pridruži pravovjernima i potvrdi sabor. Pusti iz tamnice Ćirila i Memnona.[162] Nestorija svrgne sa biskupske stolice, potjera najprije u njegov prvi samostan Euprepiju kod Antiohije a zatim u Oazis u Egiptu, gdje umre 440.[163] — Povjesničar Evagrije[164] piše, da je čitao neke stare spise, u kojima je stajalo, da su Nestoriju još živu crvi rastočili jezik.

Po koncilu.

67. — Za carigradskoga biskupa imenuje car Teodozije Maksimijana (431—434), čovjeka mirna i dobra, ali neuka i slaba govornika.[165]

68. — Car se odlučno stavio na stranu koncila i naredio, da se raziđu svojim kućama oni biskupi, koji su bili još ostali u Efezu. Ćiril Aleksandrinac prispije uz najveće slavlje u Aleksandriju 30. oktobra godine 431.[166]

69. — Papa je primio akte sabora. Na Božić ih je dao u znak odobravanja papa javno pročitati u crkvi svetoga Petra.[167] Papa je odgovorio saborskim ocima, ili bolje svim onima, koji su saboru prisustvovali, jer je davno bio zaključen sabor. Papa im čestita na pobjedi pravovjerja, na svrgnuću Nestorija i potvrđuje Maksimijanov izbor za carigraskoga biskupa. Ali papa preinačuje zaključak koncila u pogledu Ivana Antiohijskoga: »De his autem qui cum Nestorio videntur pari impietate sensisse atque se socios ejus sceleribus addiderunt, quamquam legatur in eos vestra sententia, tamen nos quoque decernimus quod videtur. Multa perspicienda sunt in talibus causis, quae Apostolica Sedes semper aspexit... Habent si resipiscunt, copiam revertendi, quod his solis non permittitur, quos proprie cum auctoribus haereseos omnium fratrum constat subscriptione damnatos... Reliqui, quos cum hoc sententes in communione ecclesiastica non habemus, ejiciantur e civitatibus suis, et se in nostro collegio noverint non futuros, nisi... damnata cum austoribus sociisque damnantes, se profiteantur catholicos sacerdotes... Antiochenum vero, si habet spem correctionis, epistolis a vestra fraternitate volumus conveniri, ut nisi quae sentimus, senserit, novellam blasphemiam, eodem exemplo, scripta sua professione damnans, intelligat de se quoque Ecclesiam, quod fidei nostrae respectus imperat, ordinare.«[168]

70. — Papa svojom vrhovnom moći mijenja zaključak otaca sakupljenih na koncilu (quamquam legatur in eos vestra sententia tamen nos quoque decernimus quod videtur). To je jasan dokaz, da je on bio svijestan tog svog prava. A kad se nitko

pa ni sam Nestorije ni Ivan Antohijski, koji su bili »opozicijonalci« na koncilu ne dižu, može se zaključiti, da je to također bilo uvjerenje vasione crkve i istočne kao i zapadne.

71. — Raskol između pravovjernih i Antiohenaca potraja dugo. Napokon posredovanjem cara i njegova poslanika Aristolausa pomiri se Ćiril Aleksandrinac i Ivan Antiohijski.[169] — Svome zanosu nad pomirenjem dade Ćiril oduška u glasovitome pismu, koje počinje sa riječima: »Laetentur coeli!«[170]

72. — Papa Celestin nije svečano i izričito potvrdio efeški koncil, jer je umro 27. veljače 432.[171] Učinio je to njegov nasljednik Siksto III. u okružnici na Ćirila Aleksandrinca.[172]

73. — U doba efeškoga koncila a i sve okolnosti za zasijedanja istog govore, da je primat vlasti rimskoga biskupa bio priznat na istoku. Doista, efeški sabor nije ništa odlučio u tom pitanju. Dapače, nije imao ni nakane o tome što odlučivati niti se o tome pitanju kao takvome što na koncilu spominjalo. Ali sve okolnosti one dobe, saobraćaj i veze Istoka sa Zapadom, utjecanje u važnim pitanjima na sv. stolicu govori, da je Istok u ona vremena priznavao prvenstvo vlasti rimskoga biskupa.

Izvori i literatura.

[1] Francuski povjesničar Tixeront, Histoire des dogmes, Tom. II., str. 161. septième ed. Paris 1924., veli lijepo o predmetu: »Le fait de la primauté romaine est donc admis au IV^e siècle dans l'Eglise grecque, encore que les germes du schisme futur commencent à s'y montrer. Le concil de Constatinople lui-même, si mal disposé vis-à-vis de Rome, constate la chose dans le canon où il établit le patriarche de Constantinople comme un rival du pape. L'évêque de la nouvelle capitale jouira d'une prééminence d'honneur, mais après celui de l'ancienne Rome *[τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς 'Ρώμης ἐπίσκοπον.]*

[2] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, I., st. VIII; II., str. 48.

[3] Sveti Ćiril Aleksandrinac zove papu: *τὸν ἁγιώτατον ἀρχιεπίσκοπον πάσης οἰκουμένης, πατέρα καὶ πατριάρχην* (Migne, PG, T. LXXVII., col. 1040); Teodoret Cirski zove apostolsku stolicu: *προκαθημένη τῆς οἰκουμένης,* koja: *τῷ πλήθει τῶν οἰκητόρων κυναίνουσα.* (Inter epp. Leonis, 52, I, Migne, PG, Tom. LIV., col. 848). Grgur Nazianski zove papu: *πρόεδρος τῶν δλων.* (Migne, PG, T. XXXVII., col. 1063).

[4] Car Valentinijan, n. pr., govori: cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis . . . ne quid praeter auctoritatem sedis istius illicitum praesumptio attentare nitatur. (Inter epp. Leonis, II; Migne, PL, T. LIV., col. 637).

[5] Tako se od godine 381. do 400. održalo na raznim stranama 35 sinoda, a od g. 400. do 431. opet 35. Dr J. Srebrnić, Papin primat na efeškom saboru. U »Život«, god. XII. (1931.), br. 6, str. 244.

[6] Po: Dr H. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 172; Dr I. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. 156; Dr Rauschen— Dr. Wittig, Grundriss der Patrologie,[7–8] str. 121; Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dissertatio IX, 46—47 bi Apolinarije umro godine 390. — Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, Zagreb 1924., II., str. 47. navodi, da je umro 392.

[7] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II. str. 48.

[8] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 48.

[9] Theodoretus Cyrensis, Fabularum haereticarum compendium, Lib. IV., cap. 9; Migne, PG, T. LXXXIII., col. 426 govori o pogriješkama i hereziji Nestorijevoj.

[10] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 48; Dr Fr. Egger, Propaedeutica philosophica-theologica,[5] str. 480.

[11] Dr Rauschen — Dr Wittig, Grundriss der Patrologie,[7–8] str. 121.

[12] Dr I. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. 155.

[13] Dr Rauschen — Dr Wittig, Grundriss der Patrologie,[7–8] str. 121.

[14] Migne, PG, T. XXVI., col. 1109.

[15] cfr. Dr Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. 170.

[16] ed. Hurter, Sanctorum Patrum opuscula selecta, XIX, str. 109.

[17] Migne, PG. T. V., col. 712.

[18] Migne, PL, T. II., col. 190: »utrumne quasi transfiguratus in carne, an indutus carnem? Immo indutus.«

[19] Dr Rauschen — Dr Wittig, Grundriss der Patrologie,[7–8] str. 190.

[20] Dr I. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. 169; Dr H. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 181. — Krivovjerstvo je Apolinarijevo osudeno na II. vaseljenskome saboru u Carigradu 381.: *Ὡσαύτως δὲ καὶ τὴν Ἀπολλιναρίου καινοτομίαν προφανῶς ἀπεκήρυξαν.* apud: Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[2–3], 654.

[21] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 50.

[22] Dr Hefele, Konciliengeschichte, II., str. 149.

[23] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. III., c. 29: *Ἦν γάρ τις ἐκεῖ Νεστόριος τοὔνομα, τὸ μὲν Γερμανικεός*; Migne, PG, T. LXVII., col. 804.

[24] Fabularum haereticarum compendium, Lib. IV., c. 12; Migne, PG, T. LXXXIII., col. 432 slij.

[25] cfr. Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dissert. IX, 48.

[26] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 29: *εὔφωνος δὲ ἄλλως καὶ εὔλαλος.* Migne, PG, T. LXVII. col. 804.

[27] Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 29; Migne, PG., T. LXVII. col. 804.

[28] Fabularum haereticarum compendium, Lib. IV., c. 12; Migne PG, T. LXXXIII., col. 432.

[29] Dr Hefele, Konciliengeschichte[2], II., str. 149.

[30] Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dissert. IX, 48.

[31] Dr Rauschen — Dr Marx — Dr Schmidt, Illustrierte Kirchengeschichte, str. 116; Dr Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. 169; Dr Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 181.

[32] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 51.

[33] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, l. c.; Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II, str. 149.

[34] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 150.

[35] Dr J. Srebrnić, Papin primat na efeškom saboru, »Život« god. XII, (1931), br. 6., str. 246.

[36] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 29; Migne, PG, T. LXVII., col. 804.

[37] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 51.

[38] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 32: *Ἐγὼ δὲ ἐντυχὼν τοῖς παρὰ Νεστορίου λόγοις (ἐκ) δοθεῖσιν, ἀγνοοῦντα ἐφευρίσκω τὸν ἄνδρα καὶ μετ' ἀληθείας ἐρῶ.* apud: Kirch, Enchiridion sontium historiae ecclesiasticae antiquae[2–3], 865; Migne, PG, T. LXVII., col. 809.

[39] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 51.

[40] Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 32; apud: Kirch, Enchihidion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[2–3]; Migne, PG, T. LXVIII., col. 808.

[41] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 32; apud: Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, 863: *„Τοῦτον διὰ τιμῆς εἶχε πολλῆς καὶ ἐν τοῖς πράγμασι συμβούλῳ ἐχρῆτο."* Migne, PG, T. LXVII., s. col. 808.

[42] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 32; apud: Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antique 863: *Θεοτόκον τὴν Μαρίαν καλείτω μηδείς. Μαρία γὰρ ἄνθρωπος ἦν, ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου Θεὸν τεχθῆναι ἀδύνατον;* Migne, PG, T. LXVII., col. 808.

[43] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 32; apud Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[2–3], 864; Dr Henfele, Konciliengeschichte[2] II., str. 151; Migne, PG, T. LXVII., col. 809.

[44] cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 152.

[45] Dr Rauschen — Dr I. Marx — Dr I. Schmidt, Illustrierte Kirchengeschichte, str. 116.

[46] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 32; apud Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[2–3], 864: *„Καὶ ὥσπερ ἐν νυκτομαχίᾳ καθεστῶτες νῦν μὲν ταῦτα ἔλεγον, νῦν δὲ τὰ ἕτερα — — — Ἀλλὰ περὶ τούτου τοσαύτη ἐκινήθη ζήτησις καὶ ταραχὴ — — —";* Migne, PG, T. LXVII., col. 809; — Dr Hefele, Konciliengeschicte,[2] II, str. 153.

[47] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 51; Dr Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 181; Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 151.

[48] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Tom. V., col. 573; apud Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 151.

[49] Dr J. Srebrnić, Papin primat na efeškom saboru, »Život«, god. XII (1931), br. 6., str. 248.

[50] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima colletio, Tom. IV., col. 1102; apud: Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 153.

[51] cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II. str. 157—158.

[52] Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 10—40. Ep. I.

[53] Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 15: »Enimvero percelebris memoriae Pater noster Athanasius — — oratione tertia, sacram Virginem passim Deiparam nominat: „Καὶ γοῦν ὁ τῆς ἀοιδί μου μνήμης Πατὴρ ἡμῶν Ἀθανάσιος — — — ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ, ἄνω τε καὶ κάτῳ Θεοτόκον ἀποκαλεῖ τὴν ἁγίαν Παρθένον." Julijan Apostata se je rugao kršćanima, što zovu Mariju Θεοτόκος; Migne, PG, T. LXXVI., col. 734. Apud: Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 126.

[54] Vita Constantini, Lib. III., c. 43; apud: Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[2–3], 866.

[55] Origenes in Tom. Comment. in Ep. Pauli ad Romanos; apud: Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae [2–3] l. c.

[56] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 32; „Φαίνεται τοίνυν ὁ Νεστόριος ἀγνοήσας τὰς πραγματείας τῶν παλαιῶν." apud Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[2–3], 867; Migne, PG, T. LXVII., col. 809.

[57] To se razabire iz III. poslanice Ćirilove Nestoriju; Migne, PG, T. LXXVII., col. 39: » — — — cupienti mihi cognoscere undenam pietas tua in hanc aegritudinem incidisset, Alexandrinos quosdam epistolam illam [ἔφασαν ὅτι τὴν πρὸς μοναστὰς ἁγίους γενομένην ἐπιστολὴν περιφέρουσί τινες τῶν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας.] quam ad sanctos monachos miseram circumferre, eamque rem odii et offensionis causam esse responderunt [καὶ ἡ τοῦ μίσους ἀφορμὴ καὶ τῆς ἀηδίας.]

[58] Migne, PG, T. LXXVII., col. 44; cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II, str. 159.

[59] Migne, PG, T. LXXVII., col. 14—58.

[60] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 159; Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 52; Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dissert. IX., 55.

[61] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 887; apud Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] l. c.

[62] De recta fide ad Theodosium Imper. Migne, PG, T. LXXVII., col. 1133—1201.

[63] De recta fide ad reginas. Migne, PG, T. LXXVII., col. 1201—1336; — Ad reginas de recta fide cratio altera, Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 1337—1420.

[64] Za nas je danas čudnovato, da se je Ćiril obratio poslanicom na rečene dame. Ali ako se prenesemo u ona vremena, nije nikakvo čudo. Pulherija je bila oštroumna i veoma naobražena žena. Senat ju je u šesnaestoj godini nazvao Augustom i dao je za skrbnicu bratu Teodoziju, kašnjemu caru. Vladala je mudro za malolјetnog cara Teodezija. Poslije ju dvorjanik carev Krisafije, mezimac carev, ukloni od javnih posala i nametne se lakoumnome caru Teodoziju II. To je boljelo plemenitu Pulheriju. Više bi puta za to prekorila svog brata. Ali se Teodozije nije dao razlogu. Na to mu je Pulherija potkučila na potpis povelju, u kojoj je

stajala careva naredba, da se imadu prodati njegova vlastita žena u ropstvo. Pulherija je htjela ovim činom pokazati Teodoziju, da lakoumno potpisuje naredbe ne promislivši prije a i ne pročitavši ono, što mu se daje na potpis. — Pulherija se zanimala za teološka pitanja. Oštroumna kako je bila odmah se je stavila na Ćirilovu stranu. Dr I. Marković, Cezarizam i Bizantinstvo u poviesti iztočnoga razkola, Zagreb 1891, str. 152—153.

[65] cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 160.

[66] Teodozije II. je u doba efeškog koncila ima oko trideset godina. Cfr. Dr J. Srebrnić, Papin primat na efeškome saboru. »Život«, god. XII. (1931), br. 6., str. 243.

[67] Cfr. Dr Jungamann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dissert. IX., 55.

[68] Car se Teodozije bavio dosta knjigom, pak se razumio skoro u svaku znanost. Ipak iz temelja nije mogao o ničemu raspravljati. Dr I. Marković, Cezarizam i Bizantinstvo u poviesti istočnoga razkola, Zagreb 1891., I., str. 153.

[69] Ti su biskupi bili: pelagijanac Julijan, Flor, Oroncije i Fabije. — Julijan iz Eklanuma u Apuliji sa 18 sufragana nećkao se je potpisati Epistolam tractoriam pape Inocenca I., u kojoj je papa osudio pelagijevstvo. Radi toga ih car Honorije potjera iz svoje polovine carstva. Cfr. Dr Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte[8], str. 178.

[70] Migne, PL, T. L., col. 442. Ep. VII; Dr Hefele, Konciliengeschichte[2], II., str. 159.

[71] Migne, PL, T. L., col. 442, Ep. VII.: » — — — Doceri autem volumus quam de his sententiam teneamus«. — Nestorije je upravio papi tri pisma, Migne, PL., L., col. 438, 442 i 499. — Po svjedočanstvu sv. Ćirila Aleksandrinca u pismu Ivanu Antiohejskome, PG. LXXVII., col. 95 (ep. 15, ol. II) Nestorije je poslao papi Celestinu i »Exegeseon suarum quaterniones«.

[72] Migne, PG, T. LXXVII., col. 79—90.

[73] Taj se je bizantinski duh i mentalitet najbolje ispoljio u III. kanonu carigradskog sabora godine 381.: »Constantinopolitanus Episcopus habeat honoris primatum post Romanum Episcopum, propterea quod nobis ipsa sit junior Roma: **τὸν μέντοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς 'Ρώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ρώμην.**“ Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom III., col. 560 et 567; apud Dr I. Marković, Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova, Zagreb, 1883., str. 398.

[74] »Značajno je, da su baš II. opći sabor sačinjavali jedini, a IV. gotovo jedini istočni biskupi. Istina je, da su oci ovih sabora primat staroga Rima postavili na čisto političku bazu. Ali je ujedno i to istina, da su to jedino za to učinili, što nijesu imali nikakvoga drugoga razloga, na temelju kojega bi biskupe Novoga Rima pretpostavili ostalim patrijarhama«. Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 96.

[75] Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. II., c. 17.: **„Διότι εἰς τὴν σύνοδον αὐτον οὐκ ἐκάλεσαν, τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κάνονος κελεύοντος,“ μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου 'Ρώμης κανονίζειν τὰς εκκλησίας.“** Kirch,

Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae2—3, 852; Socrates, o. c., Lib. II., c. 8, Migne, PG, T. LXVII., col. 196; Sozomenos, Historia Ecclesiastica. Lib. III., c. 10.: „εἶναι γὰρ νόμον ἱερατικὸν ἄκυρα ἀποφαίνειν τὰ παρὰ γνώμην πραττόμενα τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου." Migne, PG, T. LXVII., col. 1057.

[76] Cfr. Dr Rauschen — Dr Wittig, Grundriss der Patrologie7—8, str. 137.

[77] Sačuvao nam se dio govora pape Celestina na tome saboru, Migne, PL, T. L., col. 457—458. Sačuvala su se i četiri papina pisma na Nestorija. Mansi, Sacrorum conciliorum nota et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1017, 1025, 1035 i 1047; apud Dr Hefele, Konciliengeschichte2, II., str. 164. Migne donosi dva pisma papina na Nestorija, PL, T. L., col. 469, 499.

[78] G. — F. Chevé, Dictionnaire des Papes, col. 229 u ediciji J. — P. Migne, Troisième et dernière Encyclopédie Théologique Paris 1857 slijed., veli, da su sva pisma datirana 11. kolovoza 430.

[79] Migne, PL, Tom. L., col. 483. Epist, VIII., n. II; Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae2—3, 790.

[80] »Sed ad praecipitia festinantem, immo in praecipiti, unde corruat, constitutum, si possimus, revocare debemus, ne ruinam ejus, si non succurrimus, urgeamus — — —« Pismo Celestina Ćirilu Aleksandrincu. Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 91 slij. Epist. XII. (ol. X).

[81] »— — — auctoritate igitur tecum nostrae sedis ascita, nostra vice usus, hanc exsequeris districto vigore sententiam, ut — — — pravas praedicationes sua scripta professione condemnet — — aut nisi hoc fecerit, mox sanctitas tua illi Ecclesiae provisura, a nostro eum corpore modis omnibus sciat esse removendum — — — „ἢ ἐὰν μὴ τοῦτο ποιήσῃ, εὐθὺς ἡ σὴ ἁγιότης ἐκείνης τῆς Ἐκκλησίας προνοησαμένη, μάθῃ αὐτὸν πρότῳ ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου σωματίου ἀποκινητέον — —" Pismo Celestina pape Ćirilu Aleksandrincu, Migne, l. c., col. 94.

[82] Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 94. Ep. XIII, (ol. XI).

[83] Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 103. Epist. XVI. (ol. XIV). — I jednome je i drugome Ćiril poslao papino pismo u toj stvari.

[84] G. — F. Chevé, Dictionnaire des Papes, col. 229 u ediciji J. — P. Migne, Troisième ed dernière Encyclopédie Théologique, Paris 1857, slij. — Migne, PL, Tom. L., col. 466, Ep. XII.

[85] Migne, PL, Tom. L., col. 466, Ep. XII.

[86] »Si quis vero aut ab episcopo Nestorio aut ab iis qui eum sequuntur — — — vel excommunicatus, vel exutus est seu Antistis seu clerici dignitate, hunc in nostra communione et durasse et durare manifestum est — — „Εἴ τις δὲ ἢ ἀπὸ Νεστορίου — — — ἢ ἀκοινώνητος ἐγένετο — — — τοῦτον ἐν τῇ ἡμετέρᾳ κοινωνίᾳ καὶ μεμενηκέναι, καὶ μένειν εἰς τὸ ἑξῆς ὁμολόγηται — —"

[87] » — — — quia non poterat quemquam ejus removere sententia, qui se jam praebuerat ipse removendum.«

[88] »Si silere, et non pietatem tuam de omnibus quae moventur citra culpam ac sinistrae suspectionis metum liceret, praesertim in rebus adeo necessariis, ubi etiam recta fides a nonnulis depravata periclitaretur, in

memet ipso dicerem: Bonum et periculi expers est silentium, praestatque quietam vitam agere quam turbatam. Sed quoniam Deus hisce in rebus vigilantiam a nobis exigit, et longa ecclesiarum consuetudo suadet ut hujusmodi res cum sanctitate tua communicentur, scribo plane necessitate adactus — — — « Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 79, Ep. XI. (ol. IX.); PL, Tom. L., col. 447—457, Ep. VIII.

[89] » — — — Ab illius tamen communione palam et aperto nosmetipsos non prius divellimus, quam haec pietati tuae indicaverimus. Digneris igitur nobis declarare, quid tibi videatur, et utrum aliquando cum illo communicare oporteat, an libere denuntiare, neminem cum eo qui talia sentit ac doceat communicare — — — « *„Διὸ δὴ καταξίωσιν τυπῶσαι τὸ δοκοῦν, καὶ πότερόν ποτε χρὴ κοινωνεῖν αὐτῷ, ἢ λοιπὸν ἀπειπεῖν μετὰ παῤῥησίας, ὅτι τοιαῦτα φρονοῦντι καὶ διδάσκοντι οὐδεὶς κοινωνεῖ — — —“*. Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 83.

[91] Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dissert. IX, 56.

[92] Papa je povjerio Ćirilu, da obavijesti Nestorija o njegovoj osudi. Ćiril sazove u Aleksandriju sinodu. Na njoj osudi Nestorija, te akte te sinode zajedno sa papinim pismima pošalje Nestoriju u Carigrad. Poslanici Ćirilovi prispješe u Carigrad, kako priča jedan od tih poslanika, Theopemptus po imenu, tek 30. novembra 430. Cfr. Dr Jungman, o. c., Dis. IX, 58; Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 52.

[93] Cfr. pismo Ćirila Aleks. biskupu Komariju i Potamonu i arhimandritu Dalmaciju u Carigrad. Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 134, Epist. XXIII. (ol. XXI.): Dr Hefele, Konciliengeschichte[2], II., str. 178—179.

[94] Cfr. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Tom. IV., col. 1207; apud Dr Hefele, Konciliengeschichte[2], II., str. 179.

[95] Dr Hefele, Konciliengeschichte[2], II., str. 179, veli, da se nije sačuvalo to pismo. Papa je odgovorio Ćirilu Aleks., Migne, PL. Tom. L., col. 501. — — — »Etenim quaeris utrum sancta synodus recipere debeat hominem a se praedicata — — —«

[96] Carevi nemaju pravo sazivati sinode »jure quodam ministeriali a S. Pontifice delegato, ut nonulli opinati sunt (Bellarminus, Mazzella, Palmieri, Hefele, Philips, Wernz) sed jure quod suo officio annexum esse christiani imperatores putabant« opaža lijepo Tanquerey, Synopsis Theologiae Dogmaticae Fundamentalis, editio XV., str. 577. — Saziv je sabora sa strane careva bio tek materijalan (Tanquerey, o. c., str. 578) a to zato, jer je tek car mogao u ona vremena staviti biskupima svega svijeta na raspolaganje sredstva, da dođu do mjesta sabora i za vrijeme sabora ih uzdržavati. (Cfr. Dr I. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. *212*; Dr Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 133, 146.) — To je učinio Konstantin Veliki za prvi sabor u Niceji, kako piše njegov životopisac Euzebije, Vita Constantini, Lib. III., c. 7, Migne, PG, Tom. XX., col. 1059: »sed praeterea multum ad hoc opus contulit imperatoris benignitas, qui aliis quidem cursus publici copiam praebuit, aliis vero iumentorum usum abunde subministravit.«

[97] Migne, PL, Tom. L., col. 511, Epist. XIX.

[98] Cfr. Migne, PL, Tom. L., col. 511, Epist. XIX.

[99] »Direximus pro nostra sollicitudine sanctos patres et consacerdotes nostros, unanimes nobis et probatissimos viros, Arcadium et Projectum episcopos et Philippum presbyterum nostrum qui iis quae aguntur intersint, et quae a nobis antea statuta sunt, exsequentes. Quibus praestandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum, quando id quod agitur videatur pro universalis Ecclesiae securitate decretum«. Migne, PL. Tom. L., col. 511. Pismo je od 8. maja 431. i upravljeno na oce eseškog sabora. (Ep. XVIII.)

[100] »Cum Deo nostro, sicut credimus et speramus, auctore ad destinata vestra charitas venerit loca, ad fratrem et coepiscopum nostrum Cyrillum consilium vestrum omne convertite, et quidquid in ejus videntes arbitrio facietis, et auctoritatem sedis Apostolicae custodiri debere mandamus. Si quidem instructiones quae vobis traditae sunt, hoc loquantur, ut interesse conventui debeatis, non subire certamen. Quod si transactam Synodum, et rediisse omne episcopos videritis, requirendum est qualiter fuerint res finitae. Si pro antiqua fide catholica res gestae sunt, et sanctum fratrem meum Cyrillum Constantinopolim didiceritis profectum, ire vobis illo necesse est, ut epistolas nostras principi porrigatis. Quod si aliter actum est, et in dissensione res sunt, ex ipsis rebus conjicere poteritis quid cum consilio supradicti fratris agere debeatis. Data VIII iduum Maiarum Basco et Antiocho consulibus«. t. j. 8. maja 431., Migne, PL. Tom. L., col. 503, Epist. XVII.

[101] »Nous n'avons plus instructions mentionnées dans cet ordre: mais nous avons une lettre du Pape à l'empereur Théodose en date du 15 mai, portant créance pour les trois legats; et une pour Cyrille datée du 7, portant qu'il faut tojours recevoir à la pénitence celui qui retracte ses erreurs«. G. — F. Chevé, Dictionnaire des Papes, col. 236, u ediciji J. — P. Migne, Troisième et dermière Encyclopédie Théologique, Paris 1857. slij.

[102] Cfr. n. 29 i bilješku 81 i 82 ove radnje; Dr Hefele, Konciliengeschichte², II., str. 181.

[103] „— — — *ἀθέμιτον γὰρ τὸν μὴ τοῦ καταλόγου τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σκέμμασιν ἐπιμίγνυσθαι* — —“ Monsi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Tom. IV., col. 1119; apud Dr Hefele, Konciliengeschichte², II., str. 36. — To se slaže sa vladanjem cara Konstantina Velikoga na koncilu u Niceji 325. *Ἀλλ' ὑμεῖς τῶν εἴσω τῆς Ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ἀπὸ Θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἄν εἴην.* Eusebius, Vita Constantini. Lib. IV., c. 24, Migne, PG, Tom. XX., col. 1172; Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae²⁻³, 462.

[104] Cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte², II., str. 10 sl.

[105] Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 131, Ep. XXII (ol. XX); Epistola Ćirila na Potamona, Komarija i arhimandritu Dalmacija, Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 135. Ep. XXIII. (ol. XXI.)

[106] Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 34, Migne, PG, Tom. LXVII., col. 813: *ἀνθὺς οὖν μετὰ τὴν τοῦ Πάσχα ἑορτὴν Νεστόριος σὺν πολλῇ δύναμαι ὄχλων παρῆν εἰς τὴν Ἔφεσον.*“ Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 135.

[107] Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 34, Migne, PG, Tom. LXVII., col. 813.

[109] „Καὶ δὲ πολλῶν θεολογούντων τὸν Χριστόν, ἐγώ, ἔφη Νεστόριος τὸν γενόμενον διμηνιαῖον καὶ τριμηνιαῖον, οὐκ ἂν Θεὸν ὀνομάσαιμι — —" Socrates, Historia Ecclesiastica, Lib. VII., c. 34, Migne, PG, Tom. LXVII., col. 813. — Istu činjenicu donosi i pismo sinode na papu Celestina, Migne, PL, Tom. L., col. 516.

[110] Za dan, kad je održana I. sjednica, ne slažu se povjesničari. Tako na pr. Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 53; Dr I. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. 172; Dr H. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 183. su mnijenja, da je ova prva sjednica otvorena 22. lipnja. — Iz pisma Ćirila Aleksandrinca, što ga je upravio biskupima Komariju i Potamonu i arhimandriti Dalmaciju (Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 134, Ep. XXIII (olim XXI), razabire se, da je Ćiril Aleksandrinac čekao šesnaest dana iza Duhova i da je šesnaestog dana otvorio sabor. Prema tome bi se održala I. sjednica 23. lipnja, jer je urečen sabor bio za Duhove, t. j. sedam lipnja. — Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] I., str. 36 navodi, da je prva sjednica održana 24. lipnja.

[111] Dr. J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 53.

[112] „διέπων καὶ τὸν τόπον τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ὁσιωτάτου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας Κελεστίνου." Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1123; apud Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] I., str. 36; Dr I. Marković, Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova, str. 398.

[113] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1211; apud Dr. Hefele, Konciliengeschichte,[2] I., str. 36.

[114] Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae[2—3], 790. — Pa i povjesničar Evagrius u svome djelu Historia Ecclesiastica, Lib. I., c. 4 (Migne, PG, Tom. LXXXVI., col. 2427) veli, da je Ćiril zastupao na saboru papu.

[115] Mansi, Sacrorum conciliorum nota et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1211; apud Dr. Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 184.

[116] To svjedoči Ćirilovo pismo biskupima Komariju i Potamonu i arhimandriti Dalmaciju (Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 135, Ep. XXIII, olim XXI).

[117] „— — ἀναγκαίως κατεπειχθέντες ἀπότε τῶν κανόνων, καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας, δακρύσαντες πολλάκις — —" Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1211; apud Dr. Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 188.

[118] Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae anquae[2—3], 794; Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 138.

[119] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2], II., str. 190.

[120] Migne, PL. Tom. L., col. 519.

[121] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 192.

[122] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 194.

[123] G. — F. Chevé, Dictionnaire des Papes, col. 234, u ediciji J.—P. Migne, Troisième et dernière Encyclopédie Théologique, Paris 1857., slij.

[124] Povjesnik Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dis. IX, 77 veli, da se je ta poslanica čitala »ritu solemni«.

[125] Migne, PL, Tom. L., col. 506—511, Epist. XVIII. — Vidi bilješku 99.

[126] Pismo pape Celestina na očeve sabora u Efezu, Migne, PL, Tom. L., col. 511.

[127] Dr I. Marx, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[7] str. 172.

[128] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1287—1290; apud Ivan Marković, Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova, Zagreb 1883., str. 400.

[129] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1287—1290; apud Ivan Marković, Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova, Zagreb 1883., str. 400.

[130] Ib. str. 401.

[131] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 200. — G.—F. Chevé, Dictionnaire des Pape, col. 235, u ediciji J.—P. Migne, Troisième et dernière Encyclopédie Théologique, Paris 1857., slij.

[132] Nije poznato, na koje to kanone misli. Lako na riječi Julija I. pape. — Vidi bilješku 75.

[133] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1295—1298; apud Ivan Marković, Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova, Zagreb 1883., str. 401—402; Dr. Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 200.

[134] Cofr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 200; Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dis. IX, 77.

[135] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1299; apud Ivan Marković, Papino poglavarstvo, u crkvi za prvih osam viekova, Zagreb, 1883., str. 402.

[136] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1299; apud Ivan Marković, Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova, Zagreb 1883., str. 402.

[137] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1299; apud Ivan Marković, Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova, Zagreb 1883., str. 403.

[138] Migne, PL, Tom. L., col. 682.

[139] Cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 200—201; Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Diss. IX, 77.

[140] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1302—1303; apud Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 201.

[141] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 200; Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Diss. IX, 77.

[142] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 201; Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Diss. IX, 77.

[143] Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Tom. IV., col. 1318—1326; apud Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 203.

[144] Cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 204—205.

[145] Migne, PL, Tom. L., col. 511—522.

[146] „"Εθος γὰρ ὑμῖν τοῖς οὕτω μεγάλοις εὐδοκεμεῖν εἰς ἅπαντα, ἔρτισμά τε τῶν ἐκκλησιῶν τὰς ἑαυτοῦ ποιεῖσθαι σπουδάς — —" Migne, PL. Tom. L., col. 514.

[147] Migne, PL, Tom. L., col. 513.

[148] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 206.

[149] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 206, nota 1.

[150] Dr. Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 207; Dr Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, Dis. IX, 77.

[151] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 207—209.

[152] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 209—211; Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 54.

[153] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 209.

[154] Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 54.

[155] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 213.

[156] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 213.

[157] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 213—214.

[158] Cfr. Dr J. Jelenić, Povijest Hristove Crkve, II., str. 54.

[159] Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 220.

[160] Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 142.

[161] Dr. Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 213—230.

[162] Baronius, Annal. ad ann. 431, n. 157 sqq, veli, da je uzrokovao promjenu kod cara poraz njegove vojske od Vandala. S time se ne slaže Tillemont, Mémoires, T. XVI., Nota 61, jer da je vijest o porazu vojske stigla u Carigrad poslije careve promjene u prilog pravovjernih. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 234, zastupa mišljenje Tillemont-a.

[163] Dr H. Brück, Lehrbuch der Kirchengeschichte,[9] str. 184.

[164] Historia Ecclesiastica, Lib. I., c. 7; Migne, PG, Tom. LXXXVI., col. 2444 pri koncu poglavlja: „ἐγὼ δὲ καί τινος γεγραφότος τὴν τελευταίαν ἐκείνου ῥοπὴν ἀκέκοα, λέγοντος ὣς τὴν γλῶσσαν σκώληξε διαβρωθείς, ἐπὶ τὰ μείζω τε καὶ ἀθάναντα κατ᾿ αὐτοῦ δικαιωτέρια — —".

[165] Dr I. Marković, Cezarizam i bizantinstvo u poviesti iztočnoga razkola, Zagreb 1881., str. 160.

[166] Dr Hefele, Konciliengeschichte[2], II., str. 243.

[167] G.—F. Chevé, Dictionnaire des Papes, col. 239—240, u ediciji J. P. Migne, Troisième et dernière Encyclopédie Théologique, Paris, 1857. slijed.

[168] Migne, PL, Tom. L., col. 542.

[169] Cfr. Dr Hefele, Konciliengeschichte,[2] II., str. 267.

[170] Migne, PG, Tom. LXXVII., col. 174, Epist. XXXIX. (ol. XXXIV).

[171] G.—F. Chevé, Dictionnaire des Papes, col. 241, u ediciji J.—P. Migne, Troisième et dernière Encyclopédie Théologique, Paris 1857., slij.

[172] Migne, PL., Tom. L., col. 602. Pismo upravljeno Ćirilu Aleksandrincu za pomirenje sa Ivanom Antiohijskom.

vlasti, gerirao kao biskup i rezidirao u biskupiji protiv crkvenih propisa. Ratkaj je prema tomu naskoro iza smrti Bedekovićeve već 1709. postao biskupom senjskim i administratorom biskupije Modruške, kanonski sjedinjene sa senjskom.

Što je zavelo Farlatija, koji je svoju povijest jugoslavenskih biskupija kojih 50 godina kasnije pisao i izdao, ne mogu dokučiti, osim da to pripišem površnosti njegovih izvjestitelja, koji su mu data samo iz pamćenja naveli ni ne zaviriv u arhive. No što bilo da bilo, Bedeković je umro 14. januara 1709. a te iste godine naslijedio ga Ratkaj, koji je dieczom upravljao do god. 1717., kad je umro. Točni datum smrti mogao bi se možda naći u zagrebačkim arkivima.

In memoriam † prof. Ludovici Billot S. J.

Prof. **A. Živković.**

Smrt jednoga od najvećih, a možda i najvećeg teologa naših dana, odjeknula je u pravom smislu riječi širom cijeloga katoličkog svijeta u srcima mnogobrojnih njegovih učenika. Ličnost, kakova je bio veliki pokojnik, ostavlja neizbrisive tragove u dušama, s kojima dolazi u doticaj. A on je za dugo doba svojega profesorskog djelovanja na Gregorijanskoj univerzi u Rimu prekaljivao u duše svojih slušalaca nešto od onoga specifično prometejskog, teškog, dubokog i mističnog, što je nosilo njega među ljudima, a da sâm nije osjećao potrebe za njihovim drugovanjem.

Umro je 18. decembra 1931. u starosti od skoro punih 86 godina u mjestu Galloro blizu Rima, u isusovačkom novicijatu. Rodio se 12. januara 1846. u Sierku (dijeceza Metz). Rano je (god. 1869.) stupio u Družbu Isusovu. God. 1888. postaje profesorom spekulativne dogmatike na Gregorijani u Rimu, gdje ostaje neprekidno kroz 23 godine. Pijo X. ga imenova 27. XI. 1911. kardinalom-đakonom sv. Marije in via Lata. U toj je časti međutim ostao samo do mjeseca kolovoza god. 1927., kad je Piju XI. podnio zahvalu na kardinalskoj časti. Od toga se doba povukao u kuću Družbe Isusove u Galloro, između Genzana i Ariccia u rimskoj provinciji, gdje je od upale pluća zaklopio oči na vječni san.

1. — S P. Billotom nestaje teologa, koji je nastavljao tradiciju velikih teoloških autoriteta u Družbi Isusovoj: P. Perrone, kard. Franzelina, kard. Mazzella. Za čitav gotovo vijek značila su ova imena jedan naročito visoki stupanj naučnog teološkog djelovanja, koje je imalo svoj snažni refleks i puni odjek širom katoličkoga svijeta. Billot se odlikovao oštrinom filozofskog kritičkog duha; bio je skolastički strog, teološki dubok; pozitivno-

historički velike erudicije. O tomu je dao dokaz u svojim djelima, što ih je napisao u većini kao komentare k teološkoj Summi sv. Tome Akvinskoga. Njegov je smjer onaj stroži tomistički, koji se s Capreolom ponešto odvaja od kard. Gaetana i Suareza. Ima Billot i svojih ličnih mišljenja i tumačenja, kako je i naravno, s kojima se ostali teolozi ne slažu, čak ni u samom redu, kojemu je Billot pripadao. No to nipošto ne umanjuje klasične vrijednosti njegovih djela, koja ostaju trajni dokaz veličine, marljivosti i dubljine duha jednoga modernog komentatora sv. Tome Akvinca, najvećeg spekulativnog teologa u katoličkoj Crkvi.

Izdao je slijedeća djela:

De Deo Uno et Trino. Commentarius in I.am partem S. Thomae. IV. izd. 1928.

De Gratia Christi. Comment. in I.am secundae S. Thomae. IV. izd. 1928.

De virtutibus infusis. Comment. in II.am part. S. Thomae. IV. izd. 1928.

De personali et originali peccato. Comment. in I.am II.ae (Qu. 71—89). V. izd. 1924.

De Verbo incarnato. Comment. in III.am part. S. Thomae. VII. izd. 1927.

De inspiratione S. Scripturae. IV. izd. 1928.

De Ecclesia Christi. Tom. I. V. izd. 1927.

De Ecclesia Christi. Tom. II. III. izd. 1929.

De immutabilitate traditionis contra novam haeresim modernismi. IV. izd. 1929.

De Ecclesiae sacramentis. Comment. in III.am part. S. Th. Tom. I. VI. izd. 1924.

De Ecclesiae sacramentis. Tom. II., VI. izd. 1922.

Quaestiones de novissimis. VI. izd. 1924.

Za II. sv. traktata »De Ecclesia Christi« može se reći da siže u apologetsko i ponešto polemičko područje. Raspravlja naime: de habitudine Ecclesiae ad civilem societatem. Izvjestitelj dnevnika »Action Française« (od 19. XII. 1931.) iznosi čak tvrdnju, da su teze Charles Maurrasa o liberalizmu naišle na toliku odliku, da su u ovom svesku Billotovoga traktata[1] citirane i odobravane. Prilikama i potrebama vremena izazvana je i publikacija: De imutabilitate traditionis contra novam haeresim modernismi.[2] Poznato je, da je

---

[1] Prema »Ecclesiastica« (Nro 1/1932. str. 5) piše »Action Française« u citiranom broju ovako: »Lange noch wird sein wunderbarer Tractatus Ecclesiae Dei bleiben. Man weiss, dass die Thesen von Charles Maurras über den Liberalismus die Ehre hatten in einem Bande dieser Abhandlung zitiert und gebilligt zu werden.« O tomu, vidi, kasnije u opasci.

[2] Editio altera iz god. 1907. još nosi podnaslov: »contra modernam haeresim evolutionismi«, koji je u III. izdanju zamijenjen s gornjim »contra novam haeresim modernismi«.

redakcija glasovite enciklike Pija X. o modernizmu (»Pascendi Dominici gregis«) u glavnom djelo Billotovo. Pijo X. je imao veliko pouzdanje u stručnu spremu njegovu. Protiv modernističkih zabluda postupao je Pijo X. za čudo toliko oštro, da je taj postupak jasan i razumljiv onima, koji znadu, tko mu je bio inspirator. K pitanju modernizma spadaju i članci pisani u pariškoj reviji »Etudes« (Tom. 152—160).

Spomenuti valja još Billotovu tezu o spasenju nevjernika, koje on stavlja pod okrilje Božje providnosti onako, kako to bogoslovi naučavaju samo za nekrštenu djecu. Iznio ju je u spomenutoj reviji »Etudes« u vrijeme, kad je već postao kardinalom. Naišla je dijelom na protivljenje.

2. — O Billotu kao p r o f e s o r u ostala nam je živa i zorna uspomena. Ozbiljan, gotovo mrk, suh i visok, brzo se zanio u govoru živim svojim francuskim temperamentom. Bio je to vjerojatno više žar ličnog uvjerenja i nutarnjeg osvjedočenja o ispravnosti i temeljitosti branjenog naziranja, nego temperamenat Francuza. Njega je učenjački zanos nosio iznad ogromnog broja slušatelja u onoj velikoj dvorani stare Gregoriane u via del Seminario 120. Govorio je toplo i uvjerljivo s francuskim naglaskom i izgovorom latinštine, gestikulirajući energično i odbijajući odlučno protivnička mišljenja. Iz čitavog katoličkog svijeta slušali su ga mladi bogoslovi i svećenici kroz dva i pô decenija, ostajući snažno pod dojmom njegovog razlaganja i pod uplivom njegovog naučnog autoriteta. Nijesu oni po svijetu raznosili samo njegovu slavu, nego pred svim njegovu ljubav k nauci sv. Tome i k ozbiljnom naučnom radu uopće. Rado je primao teologe u svojoj redovničkoj sobici, davao knjige i svoje rukopise, tumačio i objašnjavao, ako se tkogod na nj obratio.

Ne valja smetnuti s uma, da je pater Billot bio r e d o v n i k. On nije bio samo čovjek znanja, nego i čovjek kreposnog života Ta je njegova karakteristička crta izbijala iz čitavog njegovog bića. Ničega traženoga, ničega ispraznoga ili površnoga nije se moglo zamijetiti na tomu čovjeku. Skroman i povučen, stajao je uvijek po strani. I nigdje se valjda nije više očitovala njegova iskrena i ponizna redovnička duša, nego u okolnosti, da je morao primiti i obnašati kardinalsku čast. Ako se na ikome, to se na Billotu vidjelo, da mu je onaj grimiz teret i da ga nosi samo zato, jer tako hoće oni, koje mu kao redovniku valja slušati.

3. — U Billotov plodni učenjački i redovnički život ušla je jedna disharmonija njegovim uzvišenjem na kardinalsku čast. Pijo X. mu je htio na taj način iskazati ne samo svoje štovanje, nego još više podići ugled i proširiti polje djelovanja. Nerado se Billot primio te časti, koja je u velikoj opreci s njegovim naučnim djelom i njegovim skromnim redovničkim duhom. Svijet se vrlo iznenadio, kad je pukao glas, da je kardinal Billot u mjesecu augustu 1927. položio kardinalsku čast. Nagađalo se svašta. Oficijelno se govorilo, da je povodom starost. A na stvari je bio sukob s kurijom

u pitanju osude »Action Française« ili ako hoćete pravo: nesreća velikog pokojnika. Nije pravodobno prozreo namjeru vodâ organizacije »Action française«. Vjerovao je Daudetu i Maurrasu više, nego što je trebao. Svojedobno spremljenu osudu Maurrasovih djela još za Pija X., god. 1914. spriječio je pokojni Billot. Ali kad je ova organizacija zašla očito predaleko i kad je osuda postala neizostavnom, upravo prijeko potrebnom, Pijo XI. ju je proglasio i zabranio organizaciju (god. 1926). Kratko pred tim još je kružila u javnosti karta kardinala Billota Leonu Daudetu, u kojoj mu čestita na odgovoru i želi uspjeh u radu.[3] Danas nam je jasno: Maurras se poslužio ugledom velikog pokojnika za svoje posebne ciljeve. A u Billotu je kucalo jedno srce, koje je silno ljubilo Francusku. Ono je, eto, na čas zastrlo oštrinu orlovskog njegovoga filozofskog pogleda.



Francuska je štampa povodom njegove smrti pisala dosta rezervirano. Osim službenih podataka — ništa više. Tako »Echo de Paris« (19. XII. 1931. br. 19.955), »La Croix« (br. 14.974), »Figaro« (br. 353). Kratko spominju značajni njegov otstup »Le temps« (br. 25.686. od 22. XII. 1931.) i »Journal des Débats«. Ovaj potonji završuje svoj izvještaj karakterističkim riječima: »Ovaj je intrasigentni, šta više, fanatični samostanac bio jedna rijetka pojava; jedna figura, koju bi s manje začuđenja prije mogao susresti u 13., nego u 20. vijeku«. Opširan je prikaz donijela »Action française« od 19. XII. 1931. br. 353.[4]

Od talijanskih listova posvetiše pokojniku osobitu pažnju »Avvenire d' Italia«, »Osservatore Romano« i »Il popolo d' Italia«.

---

[3] »Le Cardinal Billot présente à M. Leon Daudet ainsi qu'à tous les consignataires de l'adresse de S. Em. le Cardinal Andrieu l'hommage de son profond respect et en même temps que ses plus chaudes félicitations pour la superbe réponse, si digne, si bien fondée en raison, si fortement appuyée par la courageuse profession de foi catholique integrale qui, nous esperons, ferà qu'avec l'aide de Dieu l' »A. F.« sortirà de la crise actuelle plus que jamais estimée de bons et redoutée de mechants« »Ecclesiastica« n. n. mj. str. 5.

[4] Jasno je, da se izvodi ovoga lista moraju primati s rezervom, pošto je njegovo pisanje o pokojnom kard. Billotu prodahnuto apologijom vlastitih ideja, koje je međutim vrhovno crkveno naučiteljstvo osudilo. Tako se ima primiti i tvrdnja o Maurrasovim tezama, koje je tobože Billot usvojio u svom traktatu »De ecclesia Christi«. Na čitavoj pripovijesti istina je samo to, da je Billot na str. 36. i 37. toga svog djela donio u potvrdu teze o štetnom uplivu liberalizma u državnoj upravi i dva citata iz Maurrasove knjige »Liberalisme et Liberté«. Ti su citati u III. izdanju izostavljeni. Time se istina »Action Française« može ponositi, ali ne može ništa izvoditi za opravdanje M. ideja.

Svi ističu manje više iste karakteristike, koje sam ovdje spomenuo. S njima se također posvema slaže mišljenje belgijskog izvjestitelja u »La libre Belgique« od 20. XII. 1931. br. 354.[5]

U našim očima ne umanjuje Billotov slučaj s osudom organizacije »Action française« nipošto njegove snažne i odlične pojave na onom polju, na kojemu je njegova prava veličina i zasluga t. j. na polju teološkom. Nema ni za časak sumnje, da su kako njegove namjere, tako i njegovi osjećaji, njegovo shvaćanje, zanos i opredjeljivanje prema Crkvi i njezinoj glavi bili i ostali uvijek čisti i nepomućeni.

Neka je zato velikomu učitelju trajna slava i čast! Njegovoj duši blaženi mir i pokoj u slavi Krista, kojemu je tako živo približavac duše i srca svojih učenika!

Poraba crkvenih zvona u izvan vjerske svrhe.

Prof. A. Živković.

1. — Da crkveni zakonik iznimno dozvoljava uporabu posvećenih ili blagoslovljenih crkvenih zvona i u svrhe čisto svjetovnog karaktera — poznato je iz kan. 1169 § 4. C. Z. Tamo su izričnо naznačeni uvjeti ili prilike, pod kojima i u kojima je župniku slobodno dozvoliti takovu uporabu zvona. »Campana benedicta ad usus mere profanos adhiberi nequit nisi ex causa necessitatis (I.), aut ex licenta Ordinarii (II.) aut denique ex legitima consuetudine (III.).

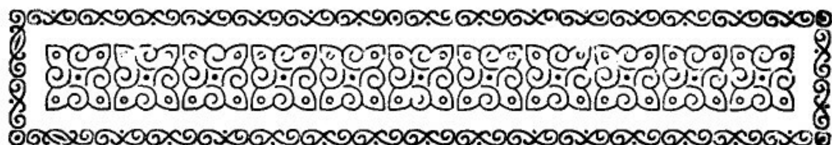
I. **U nuždi** ili prijekoj potrebi. To bi bila na pr. nenadana i nagla provala rijeke iz korita, još možda u noćno doba, te opasnost smrti ili propasti imetka od poplave. Seosko će zvono upozoriti i uzbuniti stanovnike, da se brzo i spremno odazovu pomoći ili spasavanju pokretnog imetka. To će naročito biti gotovo jedini mogući i uspješni način spasa u krajevima, gdje sela nijesu na okupu, nego gdje su kuće raštrkane i možda dosta udaljene jedna od druge.

II. **Dozvolom biskupa** Ordinarija može se zvonjava upriličiti na pr. u svrhu proslave kakovog profanog događaja, koji se tiče sviju državljana, a s kojim inače Crkva kao takova nema direktne veze. Tako na pr. za proslavu 10 godišnjice opstanka kraljevine Jugoslavije; za proslavu godišnjice sretne bitke na Marni, koja je za svjetskog rata spasila Pariz i Francusku.

III. **Iz običaja,** koji je već postao svima nečim, što se samo sobom razumijeva. Tako se u našim krajevima smatra zakonitim **običajem** zvonjenje crkvenim zvonima u slučaju požara. Svakomu

---

[5] Vidi opširnije u »Ecclesiastica« br. 1. 1932.



Recenzije.

Guidus Cocchi: Commentarium Cod. Iur. Canonici, Lib. II. De Personis, Sectio II. De Clericis in specie. Edit. III. recognita. Aug. Taurinorum 1931. Officina libraria M. E. Marietti. Pag. 1—480. Cijena 15 Lira.

Ovaj komentar, namijenjen školskoj porabi, držeći se strogo zakonskog slijeda, donosi pri pojedinim odsjecima, iza zakonskog teksta i rasporeda gradiva, povjesni razvitak dotične pravne uredbe i prikazivanje današnjeg prava Zakonika, uz uvaženje novijih odredaba i rješenja Kongregacija i Pap. Odbora za aut. tumačenje kanona Zakonika. Bolje mu je prikazivanje današnjeg prava od onoga povjesnog razvitka, kako se to češće opaža kod komentatora iz iste škole.

Pri čitanju komentara zapazili smo neke pogreške i nedostatke, koje ovdje navodimo.

Govoreći (str. 5) o osnivanju i razgraničavanju biskupija u staro doba ne uzima auktor dovoljno u obzir tadanje pravo nižih od Pape. — Za sv. Oca veli (str. 13): »Cum R. P. sit ... causa prima ministrialis a qua omnes gradus derivatur, sive ordinis sive iurisdictionis ...«. U ovoj općenitosti nije ta tvrdnja ispravna. — Među stvari, koje su sv. Ocu natura sua pridržane, broji auktor (str. 24): »custodia sacrorum rituum, graviores causae criminales, apellationum receptio«, što naprosto izrečeno nije nikako ispravno. — Na pitanje, da li papa kao privatno lice može upasti u javno krivovjerje, odgovara auktor (str. 26): »Nobis vero affirmandum hodie omnino videtur, attenta tot saeculorum experientia, de speciali Providentia divina, casum Papae publice haeretici (ut persona privata) contingere non posse«. Navedeni razlog (tot saeculorum experientia) poznat je dašto i onim toli brojnim i vrlo uvaženim auktorima, koji se o tom mnogo opreznije izjavljuju. — Riječi Pelagija II. o držanju sabora (str. 32.) donosi auktor bez naznake mjesta, odakle su uzete. — Govoreći o pozvanima na opći sabor veli auktor (str. 34—35): »... vocandi sunt: a) Cardinales, olim ex privilegio iuris, nunc ex iure communi ob eorum eminentiam; b) iure ordinario et proprio, omnes Episcopi residentiales ... sunt enim illi omnes, jure divino successores Apostolorum ...; c) Abbates et Praelati nullius qui olim ex consuetudine iam vocabantur, easdem enim potestates ordinarias habent quae competant Episcopis residentialibus in sua dioecesi ... sed solum ex jure ecclesiastico; d) ex privilegio iuris ... Abbates Superiores Congregationum

monasticarum...«. Ovoj kvalifikaciji naslova obzirom na pozivanje manjka preciznost. — Govoreći o zastupniku, koji općem saboru prisustvuje samo kao zastupnik otsutnog Oca, veli auktor (str. 36): »unde si non sit Pater videtur ex Codice implicite concludi, voto deliberativo carere«. Zakonik takovomu izrijekom niječe pravo odlučnog glasa (kan. 224 § 2): »si non fuerit, publicis tantum sessionibus interesse potest, sed sine suffragio«. — U dva puta služi se auktor apokrifnim vrelima (str. 49) i to jedamput apokrifnim listom pape Anakleta in can. 2. Dist. 22, a drugi put apokrifnim aktima Silvestra I. — Na str. 50. veli auktor: »in Trid. C. inaniter Episcopus Cinquechiese et alii conati sunt stabilire prioritatem Episcoporum supra Cardinales«. Jamačno nije auktor držao, da je »Cinquechiese« lično ime dotičnog biskupa, ali bi se to moglo dogoditi neupućenom čitaocu. — Na str. 54. navodi se, da u kardinalski zbor »saltem quatuor in S. Theologia magistri assumendi sunt, potissimum ex Regularibus et Mendicantium ordinibus«. To je vrijedilo po konst. »Postquam« Siksta V. od 3. dec. 1586., a ne vrijedi više danas. — Na str. 55, nalazi se pisarska greška »annulum cardinalitium traditur« umjesto annulus cardinalitius traditur«. — Pri navađanju cenzura, od kojih kardinali ne mogu odriješiti, ispuštene su (str. 59) cenzure »quae adnexae sunt revelationi secreti S. Officii«. — Na str. 60 veli auktor za kardinale: »Omnibus praecedunt non vero Legatis Pontificiis in proprio territorio residentibus« dok Zakonik (kan. 239 § 1 n. 21) glasi: immo ipsis Legatis Pontificiis, nisi Legatus sit Cardinalis in proprio territorio residens«. — Na str. 196. veli se: »Episcopi distinguuntur:... ratione officii in coadjutores et auxiliares prout dantur Episcopo residentiali cum jure successionis, vel sine hoc iure..., ratione concessionis gradus in Episcopos electos, post legitimam electionem, in Episcopos praeconisatos, post legitimam electionis confirmationem«. Ne postavlja se svaki coadjutor s pravom nasljedstva; prekonizaciji je mjesta i kod predloženog i kod slobodno imenovanog biskupa. — Na str. 198. veli se za Papu, da u stvari postavljanja biskupa »plena libertate gaudet«. Kada bi to ispravno bilo, ne bi postojalo pravo predlaganja i biranja biskupa. — Govoreći o informativnom pravcu, koji predhodi imenovanju biskupa (str. 201), ne spominje auktor ukinuće svečanog preslušavanja 2 svjedoka (Congr. Consistor. dd. 29. Febr. 1924. u AAS, XVI, 160). — Za priziv protiv biskupskih presuda veli auktor (str. 210): »...raro est in suspensivo, fere semper in devolutivo«, dok Zakonik u kan. 1889 § 2 izriče: »Omnis appelatio est in suspensivo, nisi aliud in iure expresse caveatur«. — Na 210. i 228. ne drži se auktor točno terminologije Zakonika obzirom na pravne lijekove (recursus, appellatio). — Auktor luči (str. 299) »capitulum insigne« od »capitulum perinsigne«, dok je Zakoniku (kan. 391 § 2, 394 § 3, 398 § 2) »insigne« isto što i »perinsigne«. — Na str. 296. veli se: »Vocatur autem Capitulum, vel ex eo quod ecclesiae cathedralis canonici efformant parvum caput vel ex eo quod hi capitulatim de rebus suis concernunt«. Historijski je jedno i drugo neispravno. — Obaveznost kaptolskih statuta za niže nadarbenike (beneficiarii) motivira auktor (str. 319) ovako: »constituunt enim particulare jus omnes de gremio capituli obligans«. Ta je motivacija loša, jer niži nadarbenici (beneficiarii) nijesu »de gremio capituli«. — Na str. 374. veli se, da dekani svoju delegovanu vlast bez posebna ovla-

štenja ne mogu subdelegovati, dok kan. 199 § 3 Zakonika izriče: »Potestas delegata ad universitatem causarum ... potest in singulis casibus subdelegari.«

Jos. Palombo C. SS. R.: De dimissione religiosorum. Taurini-Romae. Officina libraria U. E. Marietti. Str. 1—296. Cijena 12 Lira.

Crkv. Zakonik radi napose o otpuštanju redovnika u kan. 646—672. U nazočnom komentaru prikazan je sustavno čitav postupak, što ga valja obdržavati pri otpuštanju redovnika. Auktor ga je namijenio redovničkim kurijama, kojima — kako u predgovoru veli — u toj stvari manjka i poznavanje prava i praksa (sudska, upravna). Zato je teoretičko izlaganje spojio sa praktičnim uputama, te se nije ograničio samo na kanone 646—672. Zakonika. U teoretičkom dijelu nalazi se i historijski prikaz ranijega prava (str. 6—14), a za praktične potrebe dodani su razni obrasci (str. 266—296).

Po našem sudu djelo je potpunoma uspjelo i može se toplo preporučiti.

Laurentius M. Agius: »Manuale de ecclesiarum rectoribus«. Taurini 1931. Officina libraria M. E. Marietti. Str. 1—118. Cijena 5 Lira.

Crkveni zakonik radi napose o ravnateljima crkvi u užem smislu u ciglih 8 kanona (479—486). U nazočnom »Priručniku« izlažu se pomenuti kanoni, a pored tega i drugi općenitije prirode, koji se i na takove ravnatelje crkvi odnose. Navodimo naslove pojedinih poglavlja, iz kojih se razabiru predmeti u Priručniku izloženi: De indole juridica rectoris (Cap. I); De juribus et officiis rectoris quoad ecclesiam in seipsa inspectam (Cap. II); De juribus officiis rectoris quoad sacras ecclesiae supellectiles eidem inservientes (Cap. III); De juribus et officiis rectoris quoad cultum in ecclesia exercendum (Cap. IV); De juribus et officiis rectoris quoad bona ecclesiae temporalia (Cap. V); De juribus et officiis rectoris quoad bona fidelium spiritualia (Cap. VI).

Prikazivanje je jasno, stvarno ispravno i iscrpivo. Zato će ovaj »Priručnik« dobro poslužiti rektorima crkvi u užem smislu, a i župnicima, jer se u njemu izlažu i propisi zajednički jednim i drugim.

Dirks Dom Ildefonse: Les saintes icones, valeur spirituelle et esthetique. Prieuré D'Amay s/Meuse 1931. (Belgique) 4°, str. 19

Ima već nekoliko godina otkako se u benediktinskom samostanu d'Amay-sur Meuse u Belgiji ozbiljno razvio, teorijski i praktički, ikonografski studij. Po navodima holandijskog lista »Maasbode« (25. III. 1931.) zauzima ovaj samostan jedno od vrlo važnih mjesta u razvoju novijeg religijskog umjetničkog pokreta. Njegovom je zaslugom danas po čitavom svijetu, među katolicima jednako kao i među pravoslavcima, raširen veliki broj slika-ikona velike vrijednosti. Podijeljene su u šest kolekcija, koje pretstavljaju: Krista, Bogorodicu, događaje iz života Isusova (na pr. prikazanje u hramu, preobraženje), znamenovanje kršć. dogme (presv. Trojstvo) svece, sv. đakone i mlade levite.

To je dalo povoda hieromonahu o. Ildefonsu, da je u jednoj kratkoj, ali preglednoj monografiji iznio spiritualno i estetsko značenje i

vrijednost ikona na istoku. One su postale pravim »sakramentalima« u životu vjernika. Nijesu tek predmet specijalne pažnje kod sv. liturgije, nego svuda u životu: na putu, u domu, u vojsci, čak u igri. Kakva bila da bila njezina stvarna vrijednost kao umjetnine, ikona je sredstvo za posvećenje, kanal, kojim se slijeva Božja milost među puk. Oteti tome puku njegove ikone, znači raskidati njegovu dušu. Za boljševičke metode naših dana veli: »Cette oeuvre de destruction est jugée par les paysans russes orthodoxes, comme celle de Satan. En realite, c'est une veritable catastrophe pour la nation« (str. 4.).

Po djelu Leona Réan (L'arte russe, Paris 1921.) iznosi zatim autor i karakteriše tri glasovite škole slavenske religiozne umjetnosti. Dobro daje bitnu razjliku između crkvenog slikarstva istoka i zapada (str. 8), koliko prema zadaći, ili cilju, toliko prema metodi ili tehnici u izradbi. Crta simbolizam na figurama sve do sitnih detalja; pojedinosti i razlike u pretstavljanju Krista, Bogorodice i svetaca.

Ova je studija o. Ildefonsa Dirksa pisana doduše bez velikog naučnog aparata, ali znalački i stručno. Ima zadaću da pouči i prikaže zapadu ono, što je nama, koji smo istoku bliži, u glavnom već poznato. S toga je stanovišta valja prosuđivati i ocijeniti kao vrlo uspjelu i korisnu publikaciju. *Dr A. Živković.*

Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, neubearbeitete Auflage des Kirchlichen Handlexikons. In Verbindung mit Fachgelehrten und mit Dr. Konrad Hofmann als Schriftleiter herausgegeben von Dr. Michael Buchberger, Bischof von Regensburg. 10 Bände. Lex.-8° Freiburg im Breisgau, Herder.

III. Band: *Colorbasus bis Filioque.* Mit 6 Tafeln, 2 farbigen Karten, 12 Kartenskizzen und 73 Textabbildungen. (VIII S. u. 1040 Sp.; 6 S. Tafeln; 2 S. Karten.) 1931. 26 M.; in Leinwand 30 M.; in Halbfranz 34 M.

Treći svezak ovoga velikoga i važnoga leksikona, što ga u svojoj nakladi izdaje velezaslužna Herderova kuća, izašao je pred 3 mjeseca. Nastavlja putem zacrtanim u prva dva sveska, o kojima sam izvijestio u ovom časopisu (cfr. »Bogoslovska Smotra« god. XVIII (1930) str. 482. i god. XIX (1931) str. 246 i sl.). Cio niz za sav naš moderni život važnih pitanja dolazi na red u ovom svesku. Svagdje je zastupano stanovište, koje je u potpunom skladu s katoličkim naziranjem na svijet i život. Ženidba (Ehe), ženidb. reforma (Ehereform), odgoj (Erziehung), eugenika, etika, familija, ljubav prema neprijatelju (Feindesliebe), roditeljska udruženja (Elternvereinigungen), dušobrižnički rad na selu (Dorfseelsorge) i dr. — sve su pitanja, na koja u suvremenom socijalnom životu hiljade i hiljade ljudi gleda pogrešno. A ipak je o njihovom pravilnom poimanju ovisan jedan pravilni i snošljivi život među ljudima. Jednako su tako važni članci, koji se tiču vjerskog zakladа i ispravnog vjerskog shvaćanja: dogma, trojstvo, istočni grijeh (Erbsünde), euharistija, vječnost, evanđelje i sl. Uopće: ogromno djelovanje crkve gdjegod i kolikogod ulazi u život vjernika, sve idejne borbe i nadmetanja u misaonom razvoju čovječanstva u koliko spadaju u ovaj svezak, donesene su pregledno i koncizno.

Primjetiti mi je slijedeće:

Coemeteria — u Dalmaciji spomenuta su samo dva: Marusinac i Manastirine. To je međutim samo Solin.

Crisinus — naš bl. Marko nosi ovdje ime Körösy i figurira kao Madžar. Prof. E. Tomek međutim ipak dobro znade za razliku između Hrvata i Madžara.

Curzola — nema svoga hrvatskog imena. Jednako tamo, gdje se ona spominje, dolaze samo imena: Lesina, Durazzo, Ragusa...

Cyrillus — brat sv. Metodija pretstavljen je kao izumitelj glagoljice. To možemo propustiti, jer ni među našim stručnjacima nije još stvar na čistu. Opaska, da je Hadrijanova bula kojom dozvoljava slavensku službu božju — falsifikat, mišljenje je, koje naši pisci o tom predmetu ne usvajaju.

Djakovo — nosi u zagradi sasvim suvišno ime: Djakovar. Ispravnije bi bilo napisati, da su ga tako nazivali madžarski i njemački sredovječni i novovjeki pisci. Premalo je istaknuta strosmajerovska tradicija toga mjesta.

Holly († 1849) — imalo bi biti ime dubrovačkog religioznog pjesnika (col. 300). Bit će, da je to neka pogreška u tisku, jer takovog pjesnika Hrvati nikada nisu imali. *Dr A. Živković.*

Žgeč Franjo: Ali spolna vzgoja res ni potrebna? 12°, str. 96. Založba in tisk ljudske tiskarne d. d. v Mariboru. Cena 8 D.

U formi dijaloga sa svojom ženom raspreda autor svoje misli o spolnom odgoju djece i omladine. Tuži se, da »v naši« (čitaj: slovenskoj) literaturi nema gotovo ništa napisanoga u tom predmetu. Misli, da ga se malo tkogod uhva latiti, jer je delikatne naravi; pa će on da raskrije sâm tajne svojega života i života svojih dragih prijatelja i znanaca... Sve u cilju: da očuva čovjeka supatnika od zabluda na ovom polju. Načela, veli, do kojih se on uspeo u potpunom su suglasju s rezultatima suvremene pedagogike, individualne psihologije, psihoanalize i medicine. Ove znanosti, tvrdi autor, tvore objektivnu osnovicu za subjektivne doživljaje.

Tu se, eto, odmah vidi, da je g. Žgeč na rđavom putu. Objektivnu osnovicu za subjektivne doživljaje ne pozna potpuno, a po tom ni točno. Koliko je u odnosu s djetinjom i mladenačkom dušom pedagogika i psihologija, jamačno je barem toliko i religija. Ne možemo točno promatrati doživljaje toga doba, ne pridajući punu važnost svima faktorima, koji na nj utječu. G. Žgeč ne niječe nigdje ovoga faktora. On ga tek ne pozna. Njemu je stalo, da načela, do kojih dolazi u svojim razgovorima budu u suglasju s rezultatima psihoanalize i medicine. Da li su u suglasju s religijom i etikom — pušta po strani.

Osim pogrešnih izvoda o kršćanskom braku, o vrijednosti djevičanstva, o askezi, njegovo je izvađanje, u koliko se strogo tiče predmeta, izloženo s jednoga čisto naturalističkoga gledišta. Ne stoji, da mu izvodi nemaju izvjesne teoretske, o pogotovo praktičke vrijednosti. Ama on će na tom putu teško koracati naprijed s uspjehom. I onaj socijalni osjećaj samilosti, koji ga vodi, ostat će bez potpune nagrade i naplate, jer ne će moći

postići rezultata koje želi. Naturalizam ne obuhvaća, a naročito ne pušta do razvoja sviju odlika i sposobnosti individua. — Knjižica Žgečova nije pisana za omladinu kršćanskog katoličkog naroda, iako se vidi, da je pisana s ljubavlju za omladinu. *A. Ž.*

Dr Mate Tentor: Pismo i postanak alfabeta, sa 40 obrazaca i 1 tablom, *Zagreb 1931*, tiskom zaklade tiskare »Narodnih Novina«, stranica VIII + 120, cijena ? — O najvrijednijem izumu čovječanstva, o pismu i postanku alfabeta, nije se kod nas mnogo pisalo. Od radnje Račkoga »Pismo slovjensko« (Zagreb 1861) pa do Tentorove gornje publikacije nema kroz zadnjih 70 godina u tom pogledu ovećeg djela. Zato treba pohvaliti rad na tom polju, jer nam objašnjava i same početke pismenosti kod svakog naroda i uopće početke prenašanja ljudskih misli i riječi na kamen, kosti, drvo, ilovaču, pergamenu, papir, da kroz stoljeća govore nijemi znaci, što se mislilo i radilo u davnim vremenima.

Sadržaj: Autor iza kratkog predgovora podaje bibliografiju (str. VII—VI), i to najnoviju, zadnjih desetak godina, a zatim piše »O pismu uopće« (str. 1—10), gdje prikazuje važnost pisma i postanak piktografije i ideografije. Dalje opisuje pismo Kitajsko (str. 10—16), klinovito pismo i Šumerce (16—27), Hetite i njihovo pismo (27—28), Kretsku kulturu i pismo (29—33), japansko, kiparsko, egipatsko pismo (36—44). Pod naslovom »Alfabet i Feničani« (str. 44—67) govori a) o postanku alfabeta, b) o Feničanima, c) o feničkom alfabetu, d) o starosinajskom alfabetu, koji je nastao oko 1500 god. (Mojsijevo doba), i e) o hebrejskom pismu iz 8. vijeka pr. Kr., na predmetima iz kamenog doba nađenim u francuskom mjestu Glozelu. Iznaša dalje »Azijska pisma, potekla iz feničkoga« (str. 67—69) i sudbinu semitskih jezika i pisama (71—76), pa prelazi na Evropu, da prikaže grčko i latinsko pismo (str. 77—102). Podavši kratki prikaz raznog stanovništva Grčke govori o postanku grčkog pisma, o Italiji, Latinima i Etruščanima, italskim alfabetima i latinskom pismu. O smjeru pisma, germanskim runama, gotskom, koptijskom, jermenskom i georgijskom pismu kazuje u glavnim potezima (str. 102—106). Na koncu opisuje postanak slavenskog pisma (str. 106—113). Na osnovu spisa crnorisca Hrabra, historičkih dokumenata iz 9. vijeka, i najuvaženijih slavista, slavensko je pismo složio Konstantin-Ćiril, i to glagoljicu. — Uzevši za podlogu grčko kurzivno pismo Ćiril je za svaki slavenski glas odredio stalno slovo, a svojem slavenskom pismu dao je Ćiril »i svoju ličnu notu stiliziravši ga na svoj način (kružićima)«. Ćirilica je uncijalno grčko pismo popunjeno slovima za slavenske glasove preuzetim iz glagoljice (str. 108). Autor podaje »Očenaš« u obloj i uglatoj glagoljici i u lat. transkripciji iz Vajsova Misala (od 1927). U Očenašu« oble glagoljice ima štamparskih pogrešaka: Prids mj. Pridi; I ie mj. I ne. Bilo bi bolje, da je »Očenašu« u obloj glagoljici podao u tekstu staroslovenske nazalne redakcije sa poluglasima. U »Očenašu« uglate glagoljice mjesto otpučajem treba otpuštajem. O lat. transkripciji Misala iz 1927. na pr.: uglata glagoljica: ***v'seden'n'***, Vajs: ***vsedanni;*** dažd' — daj; denes' — danas, spomenut ću samo to, da bi se prevario, tko bi mislio, da su slova lat. transkripcije ista kao i

u uglatoj glagoljici. Vidi se i iz primjera uzetih iz »Očenaša«. — Ovo je samo usput spomenuto. — Autor je podao i obrazac stare ćirilice i bosanske ćirilice (B e s i e d e D i v k o v i ć a i t. d.) i potpunu glagoljsku i staru ćirilsku azbuku sa imenima i brojnom vrijednosti slova. Pregledano je genealoško stablo »R a z v i t a k a l f a b e t a« str. 113. i tabla »H i s t o r i j a a l f a b e t s k i h z n a k o v a«, a prilog »Pismo bana Nikole Zrinjskoga«, uzeto iz radnje prof. Stjepana Ivšića u Sveslavenskom Zborniku (Zagreb 1930), daje čitaocu neslavisti barem neku predodžbu o glagoljskom kurzivnom pismu.

Autor je sa 40 obrazaca podao slike pojedinih vrsti pisma. Da su kod gdjekojeg pisma uzeta veća slova i prema tomu čitljivija, koristilo bi samom pregledu raznih alfabeta. Ne bi smjelo biti ni toliko tiskarskih pogrešaka, jer osim onih izbrojenih u »Errata«, naći će čitalac tu i tamo još gdjekoju. Ovo spominjem, da se uzme u obzir, kad se bude tiskalo drugo izdanje. — Knjiga će dobro doći svakom intelektualcu, osobito nastavnicima klasičkih i živih jezika u povijesti. *Dr J. Kalaj.*

Marjanović dr. Čeda, Istorija srpske crkve, knj. 2. III. period: Crkva u ropstvu od 1462—1920. (Biblioteka savremenih religiozno-moralnih pitanja, knjiga 27.)

Pisac po svoj prilici kani da izda pod gornjim naslovom jedno zaokruženo djelo, koje će sačinjavati jednu zasebnu cjelinu u srpskoj pravoslavnoj bogoslovnoj literaturi. Ova je nakana, bez sumnje, pohvalna, pa kad bi i samo djelo bilo pisano onako kako treba da budu pisana objektivna historijska djela, pisac bi nemalo zadužio pravoslavnu bogoslovsku literaturu, jer bi ispunio jednu osjetljivu prazninu na tom polju. Ali, nažalost, kad se ovo djelo izbliže promotri kritičkim okom, moramo odmah konstatovati, da mu, kao i većini ostalih djela na području pravoslavne bogoslovske literature, ne dostaje dovoljno kritičnosti. Svojstvo kritičnosti osobito je potrebno da se odrazuje u historiji, napose crkvenoj.

Ovaj svezak Marjanovićeve »Istorije srpske crkve« obuhvata razdoblje od g. 1462—1920., t. j. razdoblje srpske crkve za njezina ropstva. Upravo to razdoblje vrlo je važno zbog nekih karakterističnih događaja, koji se mogu smatrati kao odjek općeg gibanja u kršćanskom svijetu. Amo spada napose pokret za obnovu kršćanskog jedinstva. To važno pitanje svakako zavrijeđuje, da se obrađuje sa posebnom pažnjom i na temelju izvornih dokumenata. Očekivali bismo da će pisac prigodom obrađivanja toga pitanja uvažiti sve što je o njem do danas objelodanio naš neutrudivi i zaslužni istraživalac arhivalne građe koja se odnosi na to pitanje, univerzitetski profesor dr. Janko Šimrak, osobito u studiji »De relationibus Slavorum Meridionalium cum Sancta Romana Sede Apostolica saeculis XVII. et XVIII.« U toj su studiji objelodanjeni važni originalni dokumenti o pokretu za uniju na Balkanu, koji iz temelja obaraju sve dosadašnje tendencijozne tvrdnje pravoslavnih pisaca, da je pokret za uniju nastao pod pritiskom austrijske politike. Nijedan objektivni historičar ne može unapredak mukom prijeći preko tih važnih historijskih dokumenata, ako hoće da mu djelo ne gubi na historijskoj vrijednosti. Međutim, u Marjanovićevoj »Istoriji srpske crkve« ne nalazimo uopće nikakve citacije, niti drugotnih vrela, a kamoli prvotnih

arhivalnih vrela. Jasno je, da već zbog toga ne može ovo djelo imati nikakve naučne vrijednosti. No još više ispoljava se ova nekritičnost u pojedinim odlomcima, iz kojih na svakom koraku proviruje po koja tendencijozna tvrdnja ili izvod, a da se ne potkrepljuje nikakvim dokumentom. Za potvrdu toga evo nekoliko primjera.

Odmah na početku pod naslovom »Srpska crkva pod ohridskom arhiepiskopijom«, na str. 1 nalazimo ovu tvrdnju: »Pape su pak shvatile svoju dužnost tako da je sada zgodna prilika da se pravoslavni istok potčini Rimu. U tom cilju, kao što smo napred govorili, Rim je otpočeo rad na uniji. Najtežih posljedica u radu na uniji po pravoslavlje imao je Florentinski sabor 1438—39«.

Ova je tvrdnja potpuno proizvoljna. Historijska je činjenica, da su pape od prvog početka crkvenog raskola iskreno nastojali oko toga, kako da se iscijeli na bolnom tijelu Crkve ona teška rana, što je zakrvarila u 9. a osobito u polovini 11. vijeka, ali u tom nastojanju nije apostolska stolica u Rimu bila vođena nikakvim častohlepnim i političkim razlozima, nego čistom kršćanskom ljubavlju i brigom za spasenje neumrlih duša. Ako je već komu moglo nastojanje oko obnove kršćanskog jedinstva biti u interesu vremenitih probitaka, to je moglo da bude upravo samom odijeljenom kršćanskom istoku, odakle su se sami bizantinski carevi utjecali u pomoć kršćanskom zapadu, napose Rimu, našavši se u nevolji pred najezdom Osmanlija.

Dalje na strani 11, gdje pisac crta crkvene prilike za patrijarhe Jovana (1592—1614) te među ostalim kaže o njemu ovo: »O upravi patrijarha Jovana na polju crkvenom takođe nemamo mnogo podataka, ali su se za njegovo vreme desili krupni politički događaji«.

Ne samo krupni politički nego još više znatni crkveni događaji upravo čine razdoblje ovoga patrijarhe i te kako važnim, pa bi njegov rad zavrijedio da bude opširnije i točnije prikazan. Nije tačno da o tom patrijarhi nema mnogo podataka. Treba samo pretražiti uvažene arhive, pa će se naći dosta podataka o djelovanju toga patrijarhe. Poznato je naime da je upravo u to doba gotovo na čitavom Balkanu snažno odjekivao pokret za obnovu kršćanskog jedinstva, kao posljedica općeg kršćanskog oduševljenja nakon sjajne pobjede kršćanstva nad Osmanlijama kod Lepanta 1571. U čitavom kršćanstvu zastrujio je pokret težnje za kršćanskom renesansom. Tom se pokretu priključilo i pravoslavlje čitavog Balkanskog poluostrva, uključivši i samo pravoslavno monaštvo na svetoj gori Atosu. S tim je pokretom simpatizirao i ovaj patrijarha zajedno sa nekolicinom susjednih episkopa. Sasvim je netočno, kad pisac ovu činjenicu hoće da prikaže u tom svjetlu, da su »papski agenti jednako krstarili po našim krajevima i zavaravali narod raznim obećanjima« (str. 12.), tim više što je spomenuti pokret za Jovanova nasljednika, patrijarhe Pajsija, osvojio duše gotovo čitave tadašnje srpske hijerarhije i došao do jednodušnog izražaja na znamenitom crkvenom saboru u cvrki sv. Marije na Morači g. 1648., gdje svi prisutni izjavljuju pismeno svoju želju da budu primljeni u krilo crkvenog jedinstva.

Vrlo bi nas interesiralo, kakvim bi historijskim dokumentima pisac mogao potkrijepiti svoje tvrdnje na str. 15., gdje okrivljuje jezuite, da su

»izveštavali« ili »obaveštavali Portu o radu patrijarha Gavrila za sve vrijeme njegovog bavljenja u Moskvi«. Isto bi tako trebalo mnogo objektivnije i točnije dokumentirati ono često općenje brojnih episkopa 16. i 17. vijeka i njihovo lično dolaženje u Rim, koje se nipošto dovoljno ne objašnjava samo skupljanjem milostinje, kako to kaže pisac na str. 28. i 29.

Značajno je što u ovoj povijesti upada u oči, da vrlo pristrano i manjkavo obrađuje historijat unije u našim krajevima. Čitav taj pokret prikazuje kao prisilno unijaćenje pod pritiskom Austrije. Napadno je da nije smatrao za vrijedno ni da spomene djelovanje neumornog apostola unije i prvog sjedinjenog vladike, Sime Vratanje. A što da kažemo o tendencijoznom prikazivanju tobožnje »obrane pravoslavlja« po Arseniju Crnojeviću, na čiji mig je Sime Kordić sa svojom svitom opljačkao manastire u Lepavini i u Marči, a napokon ovaj potonji bio je od pravoslavaca spaljen.

Ovakvim i sličnim netočnostima vrvi Marjanovićeva povijest srpske crkve i na mnogim drugim mjestima. Osim toga imade sva sila različitih štamparskih pogrješaka. Primjera radi napominjemo samo, da na jednom mjestu str. 3. zove sv. Jovana »Bigirski«, na drugom str. 5. »Bigorski«, na trećem str. 7. »Bogorski«, a na četvrtom str. 27. »Bigarski«. Neka se sada čitalac snađe, koji je naziv ispravan! *Dr J. Oberški.*

Spomenica kalendar grkokatolika križevačke biskupije za god. 1932. Uredio *dr. Janko Šimrak,* univerzitetski profesor i kanonik križevačkog kaptola. Tisak Narodne prosvjete u Zagrebu, 8° — 300 str. cij. Din 45.—

Već je prošle godine svratila na sebe pažnju Spomenica kalendar za grkokatolike svojim biranim sadržajem, napose dragocjenim historijskim člancima u kojima je prikazana povijest križevačke biskupije. No ove godine prigodom proslave 250-godišnjice osnutka grkokatoličkog sjemeništa u Zagrebu upravo nas je neobično ugodno iznenadila i svojim opsegom i svojim biranim sadržajem, tako da je uistinu dostojna jubilarne proslave, koju ove godine proslavljuje čitava križevačka biskupija. Tu su okupljene radnje od najodličnijih pisaca, kao na pr. sveuč. prosesora dra Janka Šimraka, zatim samog križevačkog vladike, preuzv. g. dra Dionizija Njaradija, nadalje presvij. g. dra Dane Šajatovića, don Juraja Dulčića, Nikole Popovića, Petra Gvozdanovića, dra Janka Kalaja, Spiridiona Petranovića, o. dra I. Višoševića, Jure Pavića, te učiteljice Kristine Peris. Svatko od njih iznio je odabrano biserje da ovom svečanom prigodom »Spomenica« izađe što ljepše opremljena, kako se dolikuje jubilarnoj slavi.

Ponajprije tu se nalazi opsežni historijski prikaz postanka i razvitka grkokatoličkog sjemeništa u Zagrebu iz stručnog historijskog pera dra Šimraka. Već sam taj prikaz obuhvata punih 160 stranica, te dokumentarno, na osnovu prvih vrela, ocrtava sav život i rad sjemeništa i sve njegove borbe za život opstanak, sve do najnovijeg vremena. Vrlo je aktuelan i precizno obrađen članak preuzv. g. biskupa dra Njaradija o Crkvi, gdje laganim i popularnim stilom na osnovu evanđeoskih događaja izlaže postanak i uređenje Crkve po samom Isusu Kristu. Dr. Dane Šajatović donosi zanimljiv i aktuelan članak o alkoholizmu kao najvećem neprijatelju ljudskog roda. Interesantan je historijski članak o grkokatoličkoj crkvi sv.

Venerande na Hvaru, iz pera don Jure Dulčića. Dalje slijedi informativni članak od Nikole Popovića, povijest Hrvata Žumberčana u Cleveland, Ohio. Petar Gvozdanović donosi beletristički člančić »Žumberačka idila«. Krasna je popularno pisana historijska radnja dra Janka Kalaja: »Život i rad sv. braće Ćirila i Metodija«, u kojoj se predočuju sv. braća kao predivni uzori svetoga kršćanskog života i kao najveći apostoli kršćanske vjere među slavenskim narodima. Jednako su pobudni članci o. I. Višoševića o životu sv. Vasilija prigodom 1600-godišnjice ovoga velikog crkvenog učitelja. Dolaze napokon informativno poučni članci: »Stolna crkva s biskupskim dvorom u Križevcima«, od Spire Petranovića, zatim »Naši grkokatolici Rusini« od Jure Pavića, »Žumberačka narodna nošnja i naš vez«, te napokon duboko čuvstveni prikaz života dvojice svećenika pokojnika, dra Nikole Erdeljija i Ilije Malića, iz pera učiteljice Kristine Peris. Kalendar donosi mnoštvo ilustracija, koje mu podaju još veću zanimivost i privlačivost. Uopće je u tom kalendaru spojeno poučno i korisno sa lijepim i plemenitim tako, da će svatko u njem naći obilje duševne hrane, a naročito vjernici grkokatoličkog obreda svih staleža i slojeva. Knjigu najtoplije preporučujemo, tim više, što je čista dobit od nje namijenjena za grkokatoličko sjemenište.

Dr J. Oberški.

Spomenica o 250-godišnjici grkokatoličkog sjemeništa u Zagrebu (1681—1931), napisao *dr Janko Šimrak*, 8°—160, tiskom Narodne Prosvjete u Zagrebu, cij. Din 45

Ovo je naučno-historijska studija priznatog i zaslužnog znanstvenog trudbenika na području povijesti unije kod nas, koju je objelodanio prigodom proslave jubileja 250-godišnjice grkokatoličkog sjemeništa u Zagrebu, izlučivši je iz spomenice kao posebnu štampanu knjigu. Na osnovu opsežnog arhivalnog studija prikazana je detaljna povijest osnutka i djelovanja ovog zavoda od njegova početka pa sve do danas. Ovo je prvi ovako opsežni i iscrpivi historijski prikaz toga važnoga i znamenitog zavoda kod nas. — Zavod je osnovan s mnogim naporima i teškim žrtvama, a s vremenom je i proširen i sve modernije uređen prema prilikama i zahtjevima vremena. Danas je to uzoran odgojni zavod za odgoj svećeničkog i intelektualnog pomlatka grkokatoličke biskupije, koji u svakom pogledu stoji na potpunoj visini sa drugim sličnim zavodima. Ovo djelo dra Šimraka dragocjen je historijski prilog za našu domaću crkvenu historiju. Djelo najtoplije preporučujemo. *Dr J. Oberški.*

Uredništvo je primilo:

Stöckerl Dr Joh.: Generalregister za Band 1—61 der Bibliothek der Kirchenväter. Verlag Kösel-Pustet, München 1931 8°, VII + 366 str.

Marjanović Dr Čeda: Pitanje o religiozno-moralnom obrazovanju u našim srednjim školama. Biblioteka savremenih relig.moralnih pitanja knj. 30/31. Beograd 1931. 8°, str. 79.

Bopp Linus: Wir sind die Zeit. Zur kathol. Zeit-Menschen und Lebenskunde. 8°, (VIII + 198) Freiburg I. B. 1931 Herder, kart. M. 4.40.

Prilog [Additamentum]

Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica celeberrima de Christi activitate theandrica.

Pseudo-Dionysii Areopagitae formula christologica de nova quadam Christi activitate theandrica, tum interpretatione Patrum, Scholasticorum et recentiorum theologorum obiectiva, tum nova, subiectiva lucubratur.*

Dr. Josephus Marić, prof. ord.

Praesentem quoque dissertationem de nova quadam Christi activitate theandrica, a Pseudo-Dionysio Areopagita proposita, tamquam Quaestionem praeviam ad Novam Apologiam Honorii I. papae praemittimus eam sane ob rationem, quod Monotheletae, ut concilium Lateranense a. 649. et Constantinopolitanum oecumenicum sextum a. 680. testantur, doctrinam de una Christi activitate theandrica probare cupientes, Theodosianorum seu Severianorum et Themistianorum vestigia secuti ad eundem Dionysium provocabant.[1]

Ceterum-ait enim Pseudo-Dionysius ad Caium quendam monachum-neque divina secundum Deum neque secundum hominem perfecit (Christus) sed utpote Deus homo factus, novam activitatem theandricam nobis manifestabat.[2]

---

* Eadem dissertatio, quoad substantiam exarata anno elapso 1931. dedicata est metropolitae et archiepiscopo Zagrebiensi Antonio Bauer sequentibus verbis: Excellentissimo ac Illustrissimo Domino, Domino Antonio Bauer, metropolitae et archiepiscopo Zagrebiensi, theologiae doctori, regiae universitatis Zagrebiensis emer. rectori magnifico, academiae scientiarum Slavorum meridionalium protectori, qui ingenti cum concursu et plausu cum totius coetus Episcoporum, tum populi non solum Croatiae, sed etiam vastae Jugoslaviae catholicae, duobus abhinc annis quinquagesimum annum sui sacerdotii concelebravit — quique in scientiis theologicis nec non philosophicis excolendis studiosissimus, in sanctae ecclesiae iuribus defendendis vigilantissimus, ac in vita christiana fovenda et promovenda fervidissimus, hodie, in festivitate divi Francisci Salesii, meritis plenus Deo favente, quintum archiepiscopatus sui inchoat lustrum. — Professori praeclaro in perenne filialis amoris testimonium gratissimus discipulus et auctor.

Theodosiani vero seu Severiani, quibus et Themistiani adnumerandi sunt, in capite septimo Unionis Alexandrinae, ad quam secundum ea quae in Praefatione ad Primam Quaestionem praeviam diximus, a Cyro, patriarcha Alexandrino saeculo septimo, anno scilicet 633. adducti sunt, unum eundemque Christum et Filium »divina et humana una activitate theandrica operantem secundum sanctum Dionysium« profitentur.[3]

Iam vero ex Unione Alexandrina praecipueque ex hoc capite septimo Monothelismus ille originem duxit, propter quem Cyrus, patriarcha Alexandrinus, Sergius, patriarcha Constantinopolitanus eiusque successores Pyrrhus, Petrus et Paulus; Macarius, patriarcha Antiochenus eiusque discipulus Stephanus diaconus, Polychronius, presbyter atque Honorius papa in concilio Constatinopolitano oecumenico sexto a. 680—681. damnati sunt.

Damnationis causa a concilio ea infertur, quod Theodosii, Severi... et Themistii de una Christi voluntate et activitate et de una Christi activitate theandrica doctrinam haereticam renovarunt et restituerunt.[4]

Qua de causa haec Quaestio iure merito adnumeranda est iis Quaestionibus, quae nisi dilucidentur, nostra quidem opinione, Monothelismi historia aeque ac famosa illa de Honorio I. papa controversia nec undequaque intelligi nec rite diiudicari possit.

Supra citata verba Dionysii, quae, uti ex dictis patet, celebrem de Christi activitate theandrica formulam christologicam efficiunt, a theologis sensu obectivo interpretari seu intelligi solent.

Omnes nimirum theologi Sophronii, patriarchae Hierosolymitani, Maximi Confessoris, Martini I. papae et Ioannis Damasceni auctoritate in interpretando Pseudo-Dionysio innixi »novam quandam Christi activitatem theandricam« generatim illas operationes Christi intelligendas esse dicunt, quae utriusque naturae eius cooperationem includunt. In specie theologi opera divina seu miraculosa, quae Christus cooperatione naturae humanae patrabat, mixta et theandrica appellant.[5]

Iam vero Dionysii verba opinione quidem nostra interpretationem quoque subiectivam admittunt.

Secundum interpretationem subiectivam Dionysii omnis seu universa Christi activitas theandrica dici potest, i. e. non tantum operationes Christi mixtae sed etiam una ex parte omnes operationes pure humanae et altera ex parte omnes eius operationes etiam divinae, et quidem ratione subiecti theandrici, Christi videlicet Dei et hominis, a quo omnes operationes tum mixtae tum humanae tum etiam divinae qua tales procedunt et ad quem reducuntur.

Duplicem igitur finem nostra disquisitio prosequitur et quidem primo ut formulae christologicae Dionysii de Christi activitate theandrica praeter interpretationem obiectivam, quae a theologis proponitur, aliam. id est interpretationem subiectivam, possibilem esse demonstremus; deinde ut videamus, utrum verosimilis sit sen-

tentia nostra, iuxta quam Theodosiani Dionysium sensu subiectivo intelligere poterant.

Quibus probatis brevissima et facillima via parabitur illi ultimae Quaestioni resolvendae, in qua rite diiudicandum erit, quonam sensu Monotheletae, qui, uti notavimus, teste concilio Lateranensi et Constantinopolitano oecumenico sexto Theodosianos secuti sunt, ab iisdem conciliis damnati erant.

Hisce suppositis dissertationem nostram in septem partes dividimus.

In parte prima textibus ex concilio Lateranensi a. 649. et concilio Constantinopolitano, oecumenico sexto a. 680—681. desumptis innixi Theodosianos doctrinam suam de una Christi activitate theandrica in Dionysii auctoritate fundasse ostendemus.

In parte secunda iisdem conciliis innixi Monotheletas Theodosii, patriarchae Alexandrini, Severi, patriarchae Antiocheni et Themistii, diaconi Alexandrini doctrinam renovasse et restaurasse demonstrabimus.

In parte tertia Dionysii sententias christologicas praecipuas seu fundamentales exponemus.

In parte quarta interpretationem subiectivam exstruere conabimur.

In parte quinta interpretationis obiectivae brevem expositionem historicam inde a Sophronio, patriarcha Hierosolymitano usque ad recentissimi temporis auctores delineabimus.

In parte sexta inter utramque, id est inter interpretationem subiectivam, quam et antinestorianam, et obiectivam, quam et antimonopohysiticam, denominabimus, comparationem instituemus.

Denique in parte septima interpretationem subiectivam Dionysii ideologiae nec non terminologiae christologicae, cui Theodosiani favebant, omnino congruere ostendemus.

Quaestionem vero facti, utrum scilicet Theodosiani unam Christi voluntatem et activitatem et unam Christi activitatem theandricam, sensu subiectivo Dionysium intelligentes, docuerint, ad specialem remittimus sequentem Quaestionem praeviam.

Accedamus igitur ad primam partem nostrae Quaestionis.

I.

Teste concilio Lateranensi (a. 649.) et concilio Constantinopolitano oecumenico sexto (a. 680—681.) Theodosiani suam de una Christi activitate theandrica doctrinam in Pseudo Dionysii auctoritate fundabant.

Ita in sessione tertia concilii Lateranensis textus legebatur, in quo Themistius contra Colluthum quendam asserit Severum, patriarcham Antiochenum unam Christi activitatem theandricam, non simpliciter divinam docuisse, cum Christus alia modo divino, alia vero modo humano operatus sit.[6]

Si autem ipsa (activitas)-prosequitur Themistius contra Colluthum - divina tantum (est), non theandrica, nihil secundum nos (homines) operatus est (Christus).[7]

Activitas Christi cum in divinis tum in humanis-ait Themistius in Epistola dogmatica ad Marcellinum, presbyterum et Stephanum, diaconum-non erat alia et alia (duorum), sed una atque eadem, utpope unius existens eiusdemque. Et hac de causa eam Areopagita theandricam nominavit.[8]

Sequitur pars secunda, in qua Theodosianorum supra dictam de Christi voluntate et activitate doctrinam a Monotheletis saeculo septimo renovatam et restauratam esse probandum est.

II.

Teste eodem concilio Lateranensi et Constantinopolitano, Monotheletae saeculi septimi, Cyrus, patriarcha Alexandrinus, Theodorus, episcopus Pharanitanus, Sergius, patriarcha Constantinopolitanus eiusque successores Pyrrhus, Petrus et Paulus, Macarius, patriarcha Antiochenus et alii unam Christi voluntatem et activitatem et unam Christi activitatem theandricam proponentes, Theodosianorum seu Acephalorum doctrinam christologicam renovarunt et restaurarunt.

Ita Stephanus, episcopus Dorensis, in sessione secunda concilii Lateranensis asserit Theodorum, Cyrum, Sergium, eiusque successores Pyrrhum et Paulum... Severi haeretica dogmata contra paternas et synodales institutiones renovasse.[9] Ideoque exoro-ait Stephanus - ut minime despiciatis... super tali capitulo instantias assiduasque precationes... cum lacrymis oblatas, sed sicut luminaria in universo mundo verbum vitae retinentes, introductas extinguite tenebras Apollinaris, et Severi nefandissimarum haereseum per superius memoratos viros, temporibus etiam nostris procaciter germinatas...[10]

Utinam quidem — ita Martinus I. papa in sessione prima concilii Lateranensis — latenter in semetipsos tantummodo hoc malum circumscripsissent et non publice atque in ecclesiis ad laesionem multorum, et eversionem immaculatae fidei praedicassent in scripto: id est, Cyrus... et Sergius... nec non et eius successores Pyrhus et Paulus... Et Cyrus quidem... unam operationem in Christo... definiens divinitatis eius et humanitatis, ad similitudinem Acephalorum haereticorum...[11]

Idem Martinus I. papa in tertia sessione eiusdem concilii Lateranensis Cyrum et Sergium in dogmatibus Themistii esse discupulos dicit, eo quod ab eodem Themistio edocti verba »novam quandam activitatem theandricam« in »unam quandam activitatem theandricam« immutaverint.[12] Quin immo Sergium idem papa simpliciter de una Christi activitate locutum esse affirmat.[13]

Teste Martino papa, uti videre est ex quarta sessione concilii Lateranensis, Pyrrhus Cyrum contra Sophronium

defendit dicens »novam... activitatem theandricam« non posse aliter intelligi quam »unam activitatem theandricam«.[14]

Deusdedit, episcopus Caralitanus, in sermone, quem in sessione tertia eiusdem concilii Lateranensis habuit, Martinum papam laudibus extollit, quippe qui Cyrum et Sergium haereticorum confessione irretitos esse ostendit, quoniam unam in Christo cum Themistio et Severo activitatem theandricam esse dixerint.[15]

Ego, domine — ait Macarius, patriarcha Antiochenus Constantino imperatori in sessione secunda concilii Constantinopolitani — duas operationes non dico: sed nec sentio, quod beatae memoriae Leo... duas operationes dixerit... Ego numerum (unam vel duas operationes) non dico, sed theandricam eius operationem, secundum sanctum Dionysium...[16]

Non dico duas voluntates aut duas operationes — repetit Macarius Constantino imperatori in sessione octava eiusdem concilii — sed unam voluntatem et theandricam operationem.[17]

Unitum quippe esse carni secundum subsistentiam — ait Macarius in sua expositione fidei, quae in eadem sessione octava legebatur — confitentes Verbum, unum illum adoramus... in duabus naturis inconfuse et indivise cognoscendum... eiusdem miracula et passiones et omnem simul divinam et humanam operationem ex eodem uno Christo Deo nostro nova ratione processisse: Neque enim quae divina sunt, secundum Deum, neque rursus, quae hominis, secundum hominem, sed incarnatus Deus Verbum novam quandam activitatem theandricam et hanc totam vivificam demonstrat.[18]

Non dico — sic iterum Macarius in eadem sessione octava — duas naturales voluntates, aut duas operationes naturales... nec si membratim incidar et mittar in mare.[19]

Iuxta Epistolam, quam Agatho papa ad concilium Constantinopolitanum, oecumenicum sextum scripsit, Cyrus, Theodorus, Sergius, Pyrrhus, Petrus et Paulus Apollinarii, Severi et Theodosii doctrinam de una Christi voluntate et activitate secuti sunt.[20]

Patres in sessione decima octava eiusdem concilii uniti Theodorum, Sergium, Pyrrhum, Petrum, Paulum... et Honorium »qui fuit papa antiquae Romae«, Cyrum, Macarium et Stephanum eius discipulum »haeresim consentaneam insanae ac malitiosae sectae impiorum Severi atque Themistii«... restaurasse atque disseminasse declarant.[21]

Iidem patres in Epistola ad Agathonem papam dicunt anathemate perculsos esse Theodorum, Sergium, Honorium, Cyrum, Paulum, Pyrrhum et Petrum et »eos qui vivunt suscepta illorum impietate«... Severi et Themistii exosorum Deo, Macarium... Stephanum eius ad amentiam discipulum... item Polychronium qui in dogmatibus haereticis nomini suo respondens inveteravit...[22]

Teste igitur concilio Lateranensi et Constantinopolitano una ex parte Theodosiani saeculo sexto et septimo ad Dionysium provocantes unam Christi activitatem theandricam profitentur. Ex altera vero parte Monotheletas Theodosianorum de una Christi voluntate et activitate et de una Christi activitate theandrica doctrinam eadem concilia renovasse et propugnasse affirmant.

His itaque explicatis videre oportet, quonam sensu formula christologica Dionysii de nova quadam Christi activitate theandrica intelegenda sit, et quoniam sensu Theodosiani et ceteri supra nominati eam intellexerint et ad eandem provocaverint.

Utrumque enim considerare necesse est, si recte perspicere volumus sensum, quem damnatio Monotheletarum et Honorii I. papae a patribus concilii Constantinopolitani, oecumenici sexti, facta habuerit.

Sed antequam ad ipsam Dionysii formulam christologicam accedamus, praecipuas eius seu fundamentales opiniones christologicas inspiciamus oportet.

III.

Pseudo-Dionisii Areopagitae ideae christologicae fundamentales.

Scripta, quae sub nomine Dionysii Areopagitae extant, non sunt, uti initio notavimus, Dionysii Areopagitae, S. Pauli discipuli et episcopi Atheniensis, sed scriptoris cuiusdam, qui sub finem saeculi quinti vel initio saeculi sexti in Syria vixit.[23]

Ab eodem autore quattuor dissertationes et decem epistolas habemus.

In prima dissertatione ex nominibus Dei in S. Scriptura adhibitis essentiam Dei eiusque attributa deducit.[24] Secunda dissertatio de incomprehensibilitate Dei tractat.[25] Tertia de spiritibus coelestibus seu de angelis et quarta de Ecclesia agit.[26]

Epistolas ad diversas dedit personas tum ut de variis quaestionibus dogmaticis sibi propositis responderet, tum ut exhortationes practicas daret.[27]

Quae scripta magnum speculativum et mysticum produnt spiritum. Auctor Dionysii, S. Pauli discipuli, nomen assumpsit, quo facilius ideas suas theologicas quam maxime divulgaret.[28]

Primus ad eadem scripta provocat Severus, patriarcha Antiochenus (512—518), itemque Severi asseclae seu episcopi Severiani in collatione, quae inter eosdem et episcopos orthodoxos duce Hypathio, metropolita Ephesino, Iustiniani imperatoris (527—565) iussu a. 531. vel 533. Constantinopoli in eum finem habita est, ut magna Theodosianorum seu Severianorum secta concilii Chalcedonensis doctrinam christologicam, quam Nestorianismi arguebant et impugnabant, agnosceret et ad unitatem catholicam rediret.[29]

Hypathius, metropolita Ephesinus, in supra dicta collatione eadem scripta authentica esse negavit.[30] Nihilominus decursu temporis magnam nacta sunt auctoritatem. Quod imprimis tribuendum est commentariis in ea a Maximo Confessore, Dyothelismi defensore confectis, qui ea contra Monotheletas defendit et orthodoxa esse asserit.[31] Medio aevo haud fere minus quam S. Scriptura aestimabantur, ut videre est ex operibus mysticis eiusdem temporis. Auctores gravissimi, uti v. gr. S. Thomas in ea commentarium scripsit.[32] Theologiae mysticae fautores, ut iure Berdenhewer affirmat, in iis contemplationum mysticarum ducem habuerunt, Scholastici vero arbitrem speculationum de Dei essentia eiusque attributis.[33]

Quod vero fundamentales Pseudo-Dionysii opiniones christologicas attinet, dicendum apud eum neque formulam *μία φύσις* neque *δύο φύσεις* inveniri.[34] Deus — ait Pseudo-Dionysius — genus humanum more singulari prosecutus est, quia in una ex suis hypostasibus proprietatibus nostris vere et plene sese adiunxit... et humilitatem humanam assumpsit... ex qua simplex Jesus compositus factus est... servatis tamen immutatis et inconfusis proprietatibus.[35] Verbum, quod supra substantiam est — dicit alio in loco — nostram substantiam vere et integre assumpsit atque humana modo divino operabatur.[36] Verbum — iterum alio in loco — ex humani generis amore substantiam nostram assumpsit et summus Deus homo appellatus est, qui substantiam nostram superabat non tantum in eo, quod nec aliquid de plenitudine sua exuberanti amisit, sed naturae nostrae modo suprasubstantiali (supranaturali) particeps fuit omnia nostra modo suprahumano possidens.[37]

Et haec notasse sufficiat, ut appareat, Pseudo-Dionysii ideas christologicas fundamentales plane orthodoxas esse.

Accedamus igitur ad quartam disquisitionis nostrae partem i. e. ad explicationem subiectivam ipsius formulae christologicae Pseudo-Dionysii Areopagitae de Christi activitate theandrica.

IV.

Interpretatio subiectiva formulae christologicae Pseudo-Dionysii Areopagitae.

Citata verba, quibus Dionysius formulam christologicam de nova quadam activitate Crhisti theandrica exprimit, extremam faciunt pericopen Epistolae, quam od Caium quendam monachum scripsit.[38]

Quomodo inquis — ait Pseudo-Dionysius ad Caium — Iesus, cum sit omnibus superior, ceteris hominibus quoad substantiam aggregatus est? Non enim ut auctor hominum hoc loco homo dicitur, sed quatenus ipse secundum totam substantiam vere homo est.[39]

Nos autem Iesum non humanitus definimus: non est enim tantummodo homo (neque suprasubstantialis existeret, si tantummodo homo esset) sed vere homo, quia eximio hominum amore commotus super homines (i. e. ex virgine) et secundum homines ex hominum substantia suprasubstantialis substantiam assumpsit. At nihilominus utpote semper suprasubstantialis suprasubstantialitatis supra modum plenus est et propter huius (suprasubstantialitatis) abundantiam in substantiam vere veniens supra substantiam substantiatus est, atque supra hominem ea, quae hominis sunt, operabatur.[40]

Quod manifestum redditit virgo supranaturaliter gravida et aqua liquida materialium terrenorumque pedum pondus sustinens nec (scilicet ponderi) cedens sed virtute supernaturali ad indifusibile dirigens.[41]

Quid cetera aliquis valde multa memoret, ex quibus contemplator religiosus supra mentem cognoscet ea quoque, quae de humanitate Iesu praedicari solent, negationis excellentis virtutem habere.[42]

Etenim, ut summatim dicamus, neque homo erat, non quasi homo non fuisset, sed quia, licet ex hominibus natus, homines (longe) superaret, et supra hominem vere homo factus est.[43]

Ceterum neque divina secundum Deum opera perfecit neque humana secundum hominem, sed utpote Deus homo factus, novam quandam activitatem theandricam nobis manifestabat.[44]

Christus videlicet — scribit Dionysius ad Caium — est verus homo, attamen non obstante realitate et integritate propriae suae naturae humanae merus homo non est, cum ipse utpote semper substantialis et suprasubstantialitate plenus, Deus etiam sit, uti videre est una ex parte ex nativitate eius humana, sed miraculosa et altera ex parte ex operibus humanis, quae ratione suae suprasubstantialitatis modo suprahumano seu divino perpetrabat, uti est v. gr. ambulatio super aquas, nec non ex multis aliis, quae de ipsius humanitate affirmantur. Ita humanitas Christi etiam in operibus divinis partem habuit. Quae omnia Christum merum hominem non fuisse sed Deum et hominem comprobant.[45]

Finis itaque Epistolae Pseudo-Dionysii in eo esse videtur, ut Christum verum hominem, sed omnibus hominibus superiorem, i. e. verum hominem et verum Deum esse ostendat.

Ratio deinde ontologica, propter quam Christus verus homo omnibus hominibus superior esse dicitur, in unione hypostatica reponenda est, vi cuius unum eundemque Christum Deum et hominem esse agnoscendum.

Argumenta vero ad thesim de suprasubstantialitate i. e de divinitate Christi hominis probandam desumit ex nativitate eius miraculosa et ex multis operibus humanis, quae divino modo patraverat, uti etiam ex multis aliis operibus, scilicet divinis, quae natura sua humana perfecerat.[46]

Argumentum ex operibus Christi desumptum Dionysius thesi sua repetita, dilatare atque amplificare in eum finem videtur, ut thesim iam probatam abundantius confirmet.

Christus — repetit nempe Dionysius — verus homo est, attamen merus homo non est, quia modo suprahumano verus homo factus est et quia omnes homines superat. Christus est Deus simul et homo, uti patet ex nativitate ipsius suprahumana. Ut Deus et homo apparet etiam in operibus humanis modo divino et operibus divinis humano modo patratis. Ceterum — Dionysius concludere videtur — Christus non tantum opera, de quibus in contextu sermo occurrit, i. e. opera humana modo divino et divina modo humano perficiebat, sed etiam opera divina qua talia, aeque ac opera humana qua talia ut Deus et homo perpetrabat. Ipse enim utpote Deus et homo novam quandam activitatem theandricam seu activitatem Dei et hominis nobis manifestabat.

Dionysius enimvero lumine unionis hypostaticae seu lumine identitatis personalis, vi cuius Christus unus idemque Deus et homo agnoscitur, totam seu universam activitatem Christi perspicere videtur, i. e. non tantum illas operationes, de quibus in contextu antecedente loquitur et ad quas ad thesim suam probandam explicite provocat, sed etiam operationes Christi pure divinas una ex parte et operationes Christi pure humanas altera ex parte. Quidquid scilicet Christus effecisse praesumitur, sive per utramque naturam, sive solum per naturam humanam, sive etiam per naturam divinam tantum, semper unum eundemque, Deum et hominem causam esse Dionysius asserit.

Etenim Christus ut Deus simul et homo activitatem suam manifestasse dicendus est non tantum illis operibus, in quibus cooperatio utriusque naturae locum habuit, sed etiam operibus suis in se humanis, uti etiam operibus suis divinis.

Formula igitur Pseudo-Dionysii doctrinam totam de effectibus unionis hypostaticae relate ad Christi activitatem efferre dicenda est.

Nova scilicet conditio Verbi per unionem hypostaticam exorta, vi cuius natura humana ad esse personale Verbi atracta est, etiam in activitate Christi novitatem per consequentiam secumduxit.

Novitas, ante omnia certe, in eo fuit, quod Christus Deus homo factus operationum mixtarum id est illarum, quas utriusque naturae cooperatione perficiebat, causa extitit. Quod unione hypostatica praesupposita per se patet et per se intelligitur et ab eodem Dionysio ratione finis, quem Epistola sua prosequitur in contextu immediato ex professo extollitur.

Novitas sine ullo dubio etiam in eo erat, quod Christus Deus et homo per consequentiam non tantum operationum humanarum sed etiam operationum divinarum qua talium causa extitit — ut a Dionysio aequo modo inculcatur.[47]

Attamen Christus reduplicative ut Deus et homo causa dici potest omnium suarum operationum humanarum sensu obiectivo, quatenus scilicet persona Verbi per esse suum personale naturam humanam sustentabat et ut principium ἡγεμονικόν dirigebat in eamque diversimode influebat, ita ut consequenter omnes Christi operationes humanae cooperationem divinae ipsius naturae involvere dicendae sunt.

Idem viceversa de omnibus Christi operationibus divinis, ut absurdum, nullo modo dici potest, cum ad omnes operationes divinas efficiendas naturae humanae cooperatio sensu metaphysico impossibilis praesupponi debeat.

Quapropter Christus ut Deus et homo omnium suarum operationum divinarum qua talium causa sensu tantum subiectivo affirmari potest.

Iam vero eatenus Christi activitas a Pseudo-Dionysio theandrica haberi videtur, quatenus omnes operationes Christi i. e. non solum mixtae, sed etiam omnes operationes humanae qua tales, immo etiam omnes operationes divinae qua tales a Christo Deo simul et homine seu a subiecto theandrico processise intelliguntur, cum subiectum theandricum etiam activitas theandrica consequatur necesse sit.

Universa igitur supra memorata Christi activitas a Pseudo-Dionysio theandrica dicitur sensu subiectivo i. e ratione subiecti theandrici, a quo procedere praesumitur ita ut etiam omnes operationes Christi in se humanae et omnes operationes quoque in se divinae ratione exposita ab eodem Pseudo-Dionysio theandricae appellari videntur.

Eadem interpretatio subiectiva duplici argumento confirmari potest.

Pseudo-Dionysius praeprimis terminis utitur concretis: »Non secundum Deum divina« et »neque humana secundum hominem«, qui etiam terminis concretis »sed secundum Deum et hominem« aequivalent et a Dionysio verbis »activitatem theandricam« exprimuntur.

Iam vero termino concreto subiectum seu suppositum designari solet.[48]

Quibus positis assertio Dionysii vera est quoad omnes operationes utriusque naturae Christi, si supra dicti termini sensu concreto, et falsa, uti patet, saltem quoad Christi operationes divinas, si sensu abstracto intelliguntur, quia, uti saepe diximus, cooperatio Christi naturae humanae ad omnes operationes divinas omnino repugnat.

Dionysius deinde, uti vidimus, sensu absoluto seu sine ulla restrictione et sensu exclusivo prae oculis habere videtur non tantum omnes operationes Christi humanas sed etiam omnes operationes ipsius divinas qua tales.

Iam vero omnes operationes Christi in se humanae sensu obiectivo a Christo Deo simul et homine procedere dici possunt.

Qua de causa omnes operationes Christi in se humanae sensu obiectivo et omnes operationes ipsius divinae qua tales sensu tantum subiectivo theandricae appellari possunt.

Cum igitur Pseudo-Dionysius de utraque Christi operatione sensu absoluto et exclusivo loquatur, aut circa operationes Christi divinas errasse dicendus est, ita ut formula ipsius relate ad operationes Christi divinas necessario restringenda esset, aut idem Pseudo-Dionysius de activitate Christi theandrica sensu subiectivo loqui dicendus est.

Finis itaque, quem Pseudo-Dionysius Epistola citata prosequitur, quatenus scilicet Christum Deum simul et hominem seu subiectum theandricum probare intendit; termini deinde concreti, absoluti et exclusivi, quibus in activitate Christi theandrica delineanda utitur, interpretationem subiectivam sine ullo dubio fundare possunt.[49]

Activitas porro Christi theandrica etiam in interpretatione subiectiva formulae Pseudo-Dionysii naturam humanam et naturam divinam, uti patet, ut duo impermixta, inconfusa et indivisa, principia quo activitatis in uno Christo, uno eodemque Deo et homine, ut in uno eodemque principio quod praesupponit.

Et quia activitas Christi in eadem interpretatione activitas theandrica ratione subiecti theandrici appellari potest, eadem ratione etiam »una et eadem« seu unius eiusdemque dici potest, ratione unius scilicet eiusdemque suppositi theandrici, Christi Dei et hominis, a quo procedere supponitur.

Iuxta eandem interpretationem deinde subiectivam Christi activitas theandrica in se considerata operationem triplicem includit, i. e. non tantum operationes Christi mixtas et humanas, sed etiam operationes divinas.

Quae tamen operationes Christi mixtae, utpote sensu duplici theandricae, id est sensu obiectivo et subiectivo, theandricae sensu stricto habendae essent, quia Christum secundum utramque naturam simul operantem produnt et manifestant.

Eadem de causa Dionysius super omnia operationibus Christi mixtis utitur, ut Christum Deum et hominem seu subiectum theandricum esse probet.

Operationes autem Christi pure humanae et pure divinae sensu subiectivo theandricae tantum i. e. theandricae sensu latiori appellari possunt.

Quae quidem distinctio inter operationes sensu stricto et sensu latiori theandricas a Dionysio terminis expressis seu explicitis non fit, attamen in Epistola eiusdem, ut a nobis exposita est, virtualiter contineri ex eaque, ut praesupposita, legitime deduci prorsus videtur.

V.

Interpretatio obiectiva formulae christologicae Pseudo-Dionysii a Patribus, Scholasticis nec non a recentioribus theologis proposita.

Theologi, uti initio monuimus, Sophronii, patriarchae Hierosolymitani, Maximi Confessoris, Martini I. papae, Ioannis Damasceni auctoritate muniti Dionysium sensu obiectivo intelligunt.[50]

Ita v. gr. S. Thomas,[51] Petavius,[52] Scheeben,[53] Franzelin,[54] Schell,[55] Einig,[56] Janssens,[57] Pohle,[58] Pesch Christ.,[59] Diekamp,[60] Billot,[61] Bartmann,[62] Lercher,[63] Galtier[64] et innumeri alii.

Auctores etiam protestantes: Dorner, Harnack et alii Pseudo-Dionysium sensu obiectivo intelligunt.[65]

Qua de causa interpretationis obiectivae inde a Sophronio usque ad recentissima tempora brevem hic conspectum dabimus.

Incipiamus a Sophronio.

I. Sophronius, patriarcha Hierosolymitanus.

Sophronius monachus una cum Maximo Confessore tempore Unionis Alexandrinae a. 633. Alixandriae commorans Cyro, patriarchae Alexandrino contradixit cumque eum a capitulis eiusdem Unionis, eo quod doctrinam de una Christi activitate theandrica continerent, promulgandis nullo modo deterrere posset, ad Sergium, patriarcham Constantinopolitanum se contulit, ut Cyrum ad vocem unius operationis ex Unionis capitulis eliminandam et demovendam permoveret. Sergius Sophronio insistente in posterum decrevit, ut supra dicta Unione peracta, neque de una neque de duabus operationibus Christi quaestio moveretur.[66]

Idem Sophronius a. 634. patriarcha Hierosolymitanus creatus Epistolam dedit synodicam, quam pro more ad Romanum Pontificem et ad Sergium, patriarcham Constantinopolitanum misit, in qua doctrinam de duabus Christi operationibus indefesse propugnat.[67]

Unde — ait Sophronius — in Epistola sua synodica contra Nestorium nec non contra Eetychen et Dioscorum — idem ipse unus manens Christus, et Filius, et unigenitus, inseparatus in utrisque naturis conspicitur, et quae sunt utriusque substantiae, naturaliter operabatur, secundum insitam unicuique essentialem qualitatem sive naturalem proprietatem ... Verum Emmanuel, dum unus est in eo ipso secundum utrumque, id est Deus et homo, quae naturae utriusque sunt, veraciter gessit, secundum aliud atque aliud, quae gesta sunt operans ... Non alius quidem miracula operatus est, alius autem perpetravit humana, passionesque sustinuit ... Secundum quod Deus ergo sempiternus idem ipse existebat, patrabat miracula: secundum quod homo ... vero idem ipse, facie-

bat humilia et humana. Sicut enim in Christo utraque natura indiminute proprietatem suam custodit, ita et operatur utraque forma cum alterius communione, quod proprium habuit, Verbo operante quod Verbi est, cum communione scilicet carnis, et carne exsequente quod carnis est, communicante ei videlicet Verbo in eadem operatione... in una persona... neque enim divise operabantur propria, ut et divisionem earum suspicemur.[68] Non exultet pro hoc Nestorius, seipsum seducens erroneus, idcirco quod utraque forma in uno Christo et Filio cum alterius communione operabatur, quod proprium habuit. Neque enim ab altera eius dissidens, quod proprium habuit, operabatur.[69] Neque enim secundum ipsum duos Christos aut Filios, qui operantur glorificamus alterum quidem, secundum naturam Filium et Christum, quae mira sunt: alterum vero secundum gratiam Filium et Christum, quae humiliora sunt: quamquam duas formas, quae communiter operantur, et docemus, unamquamque secundum suam naturalem proprietatem, sed unum eundemque Filium et Christum, qui et sublimia et humilia naturaliter operatur, secundum uniuscuiusque duarum eius naturarum naturalem et essentialem qualitatem, asserimus... Non vane prosiliant Eutyches et Dioscorus, nequaquam existentis impiae confusionis prolatores, sed unaquaeque natura cum alterius communione agebat quod proprium habuit, et divisionem refugiens, et conversionem ignorans, et differentiam ad alterum conservans, communionemque et compositionem insolubilem atque indisruptam persalvans. Hinc pie sentientes... et utriusque naturae utramque novimus operationem, essentialem dico, naturalem, et congruam, indivise de unaquaque procedentem essentia et natura, iuxta insitam ei naturalem atque essentialem qualitatem, et inseparabilem simulque inconfusam alterutrius essentiae una secum cooperationem adducentem. Hoc quippe et operationum, quae in Christo sunt, differentiam facit, sicut et naturas esse naturarum. [70]

Quibus positis Sophronius in confirmationem suae de duabus Christi indivisis et inconfusis operationibus theseos multa affert argumenta, quibus Christum tum naturae divinae tum naturae humanae subiectum esse probat.

Dabat itaque, cum volebat — prosequitur Sophronius — naturae humanae tempus operari et pati quae sua sunt, ne forte phantasia quaedam et visio inanis, nominabilis eius iudicaretur incarnatio. Neque enim involuntarie haec, vel necessitate suspiciebat vel si naturaliter ea, et humane admittebat, et humanis motionibus actitabat, atque operabatur. Absit haec abominabilis suspicio. Deus nempe erat qui haec pati carnaliter aquiescebat, uti nos propriis passionibus salvaret, et per haec nobis immunitatem impartiret, quando pati agereque, et operari humanitus idem ipse volebat, et considerantibus prodesse decernebat, propter quos et homo veraciter factus; et non cum naturales motus atque carnales moveri naturaliter ad operandum volebant... Corpus enim passibile et mortale, atque curruptibile induit, et naturalibus nostris, atque irre-

prehensibilibus subiectum aegrimoniis, et huic, quae naturae suae decenter conveniebant, pati atque patrare indulsit, usque ad resurrectionem ex mortuis... Quaeque igitur humilia atque humana sunt ita sponte simul, et naturaliter manens etiam in his, Deus demonstrabat. Erat namque ipse sibi gubernator passionum humanarum et actionum, et non solum gubernator, sed et arbiter, quamquam natura passibilis erat, qua naturaliter incarnatus est. Et ideo erant humana eius ultra hominem, haud quidem, quod natura humana non fuerat, sed quia sponte factus est homo; et homo factus sponte haec recipiebat, et non tyrrannice vel necessitate, ut nos plerumque, et involuntarie sed quando, et quantum volebat, et permittebat ipse, tam iis, qui afflictiones ingerebant, quamque ipsis passionibus, quae secundum naturam agebantur, annuebat.[71]

Cerum illa divina — adiungit Sophronius — praeclaraque et sublimia et nimirum nostram vilitatem superantia, quae erant miracula, et prodigia... divinae Dei Verbi essentiae, atque naturae profecto existebant indicia, etsi per carnem agebantur et corpus, et non sine carne rationaliter animata gerebantur: non tamen propter haec Deum Verbum aestimemus incarneum, nec absque corpore astruamus, idcirco quod ea patrabat, quae corporea superexcellunt.[72]

Unus itaque idemque — prosequitur Sophronius — cum sit secundum subsistentiam Filius, indivisus, duarum naturarum idem ipse noscatur, secundum aliam quidem divina signa operabatur, secundum aliam vero humilia recipiebat... et eius naturarum inconfusa qualitas recognoscitur, et in substantias duas, atque personas, ipse prorsus non dispertitur, sed est unus idemque Filius, et Christus inseparabilis in duabus indivise agnoscendus naturis, et ipsius unius Filii cuncta esse certificamus et omnes eius, et voces et operationes credimus: licet quaedam earum sint divinae, quaedam vero ita rursus humanae, quaedam vero medium quendam ordinem obtinent: tanquam habentes in hoc ipso divinum quid et humanum. Huius vero asserimus esse virtutis etiam illam, quae dicitur nova et deivirilis activitas, non unam existentem, sed diversi generis, differentem, quam... Dionysius protulit, utpote quae divinum simul et humanum aliquod complectatur et... termino composito uniuscuiusque substantiae atque natuarae unamquamque activitatem perfecte significat.[73]

Sophronius, uti patet, suam interpretationem de Pseudo-Dionysio nullis exemplis illustrat.

Siquidem nonnullae operationes sunt — animadvertit Petavius eundem Sophronium exemplis explicando — quas Christus per solam naturam divinam operatur, ut est mundi creatio et conservatio. Aliae sunt soli humanae naturae peculiares, velut edere, bibere, flere, pati. Aliae denique sunt mixtae, in quibus agit utraque natura, ut cum solo attactu curabat aegros, vel mare pedibus ambulando calcabat. In istis enim partim divinum aliquid inest, partim humanum.

Ita Petavius, qui supra dictam Sophronii de Pseudo-Dionysio interpretationem Cyrilli Alexandrini auctoritate fulcit.[74]

Sophronius porro Leonem Magnum nomine non citat, sed in doctrina generali de activitate Christi, quam ipse interpretationi textus Pseudo-Dionysiani praemittit, terminis utitur formulae christologicae, quam Leo Magnus de communione naturarum propria operantium proposuit.[75]

Qua de causa, antequam de eodem Sophronio iudicium afferimus, necesse est inspiciamus Leonis Magni de Christi activitate verba, quae cum suo contextu ita sonant: »Qui enim verus est Deus verus est homo; et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis, et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo noc consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, alterum vero succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit. Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei filius, et vere hominis filius«.[76]

Haec Leonis Magni formula christologica, in qua utraque forma seu natura sine ulla restrictione »cum alterius communione« propria effecisse dicitur, duplici sensu, nostra quidem opinione, intelligi potest.

Naturae Christi nempe — prouti theologi communiter explicant — opera propria communione seu unione obiectiva id est cooperatioe mutua perfecisse dicuntur quatenus scilicet utraque natura in uno eodemque supposito divino Verbi alteri naturae cooperanti unita, opera propria perpetrasse percipitur. Igitur secundum hanc communem interpretationem formula Leonis Magni una ex parte unitatem et identitatem personae seu suppositi et altera ex parte communionem seu cooperationem mutuam naturarum Christi in operibus utriusque naturae propriis perficiendis extollit.

Cum autem cooperatio naturae Christi humanae ad omnes naturae eius divinae operationes proprias ut absurda nullatenus sustineri possit, interpretationis obiectivae asseclae Leonis Magni assertionem absolutam, quatenus operationes Christi divinas attingit, ad illa opera Christi divina seu miraculosa restringere coacti sunt, in quibus natura eius humana de facto partem habuit; eademque miracula ut distincta ab operibus divinis, operationes Christi mixtas appellant.

Quae opera miraculosa a theologis opera Christi κατ' ἐξοχὴν communiter appellari solent.

Cooperatio e contra naturae Christi divinae ad omnes operationes eius humanas iure merito sustinetur et quidem ratione personae seu suppositi divini. Persona videlicet divina Verbi Dei naturam tanquam hypostasis propria non tantum simpliciter sustentabat,

sed etiam dirigebat atque eam diversimode afficiebat. Et multi theologi iisdem rationibus adducti omnes operationes Christi humanas cooperatione suppositi divini peractas esse existimant.[77]

Nihilominus auctores non pauci, uti decursu tractationis nostrae videbimus, assertionem absolutam Leonis Magni, quatenus etiam operationes Christi humanas respicit, restringunt, operationes Christi mixas, operationes pure divinas et operationes etiam pure humanas distinguentes.

Formula vero christologica a Leone Magno terminis absolutis expressa nulla restrictione indiget in alia interpretatione, quam proponere intendimus.

Naturae videlicet Christi in uno eodemque supposito divino Verbi inconfusae et indivisae seu unitae consistentes et propria operantes considerari possunt nullo respectu habito ad quamcumque cooperationem inter utramque naturam possibilem. Utraque natura opera propria peregisse dici potest non obstante communione seu unione cum altera natura in uno eodemque supposito divino Verbi, id est non obstante unitate et identitate suppositi divini Verbi, in quo inconfuse unitae haberi debent, quia unitas et identitas personalis neque naturarum neque consequenter proprietatum naturalium diversitatem in Christo sustulisse asserenda sit.

Quo posito eadem formula, una ex parte unitatem et identitatem suppositi, et altera ex parte diversitatem naturarum in Christo inconfuse unitarum ex operibus utriusque naturae propriis sensu reduplicativo exprimeret.

Uti enimvero natura Christi humana vi unionis hypostaticae omnes operationes proprias humanas supposito Verbi divini unita exercuit ita etiam viceversa natura Verbi divina omnes operationes proprias divinas naturae sibi hypostatice assumptae unita perfecit.

At unitas et identitas personae seu suppositi in Christo communionem seu cooperationem mutuam sensu absoluto nullatenus secumferre potuit, uti patet ex multis operibus Christi divinis, ad quae peragenda cooperatio naturae Christi humanae simpliciter impossibilis erat.

Qua de causa interpretatio, quam secundo loco proponimus, operationes tantum utriusque Christi naturae proprias qua tales respicit ac cooperationem mutuam inter utramque naturam prae oculis non habet, attamen eam non excludit, sed iuxta possibilitatem obiectivam potius praesupponit, quia unitatem et identitatem effert suppositi divini una ex parte, et altera ex parte utriusque naturae opera propria sensu reduplicativo, utpote quae naturarum in Christo inconfuse unitarum diversitatem ostendant.

Communio igitur illa, de qua Leo Magnus loquitur, secundum alteram interpretationem non tantum ad omnes operationes Christi humanas, sed etiam ad omnes eius operationes divinas sese aeque extendit.

Formula itaque christologica Leonis Magni duplici sensu interpretari potest, secundum quod termino »alterius communione«

aut communio in operando obiectiva aut communio in operando subiectiva sensu explicato intelligitur.[78]

Interpretatio, quae hucusque a theologis proposita est, et quae terminum »cum alterius communione« ut communionem in operando obiectivam seu communionem in operando sensu reduplicativo simpliciter intelligit, interpretatio obiectiva, altera vero, quam secundo loco proposuimus, quae terminum »cum alterius communione« ut communionem in operando subiectivam seu communionem in essendo sensu explicato accipit, interpretatio subiectiva optime appellari potest.

Verba igitur Leonis Magni vel sensu obiectivo vel subiectivo explicari possunt.

Si verba Leonis Magni sensu obiectivo intelliguntur, vera esse non apparent et hac de causa quoad operationes Christi divinas restrictionem necessario involvunt. Si vero quoad operationes Christi divinas non restringuntur, ad interpretationem subiectivam necessario nobis reccurrendum erit, in qua quoad utramque Christi operationem vera esse apparent atque nulla restrictione indigent, et quidem eo magis quod Leo Magnus in contextu exempla non afferat, vi quorum eadem verba sensu absoluto prolata ulla ratione restringenda essent.

Leo Magnus etenim in contextu immediato et illustrativo »miracula« et »iniurias« multaque alia minime ut opera utriusque Christi naturae communione seu cooperatione perpetrata, minime scilicet ut opera Christi mixta afferre, sed »miracula« una ex parte, et »iniurias« altera ex parte, extollere videtur, ut diversitatem naturarum in uno eodemque supposito divino in Christo inconfuse unitarum ostendat.[79]

Nullum igitur dubium est, quin formula christologica Leonis Magni sensu absoluto prolata interpretationem subiectivam admittat.

Quae ceteroquin interpretatio subiectiva confirmari posset etiam scopo, quem Leo Magnus Epistola sua dogmatica prosequitur.

Nam Leo Magnus in citata Epistola unitate et identitate suppositi divini in Christo (contra Nestorium) magnopere inculcata contra Eutychen naturarum Christi diversitatem impermixtam extollit.

Quam naturarum Christi diversitatem impermixtam certe operationibus utriusque naturae propriis qua talibus potius quam operationibus mixtis comprobare voluisse dici posset.

Nunc autem ad Sophronium revertamur!

Sophronius imprimis unitatem subiecti seu suppositi in Christo secundum utramque naturam agentis contra Nestorium et duas inconfusas et distinctas naturas operantes contra Eutychen extollit.

Idem, porro, Sophronius formula christologica Leonis Magni sensu obiectivo explicata communionem Christi naturarum in activitate tum ad operationes Christi humanas tum etiam ad operationes Christi divinas sensu absoluto, id est sine ulla restrictione, saltem verbotenus extendit.

Argumentum ad eandem cooperationem roborandam ex eo Sophronius desumit, quod naturae Christi neque »divise« neque una ab altera »dissidens, quod proprium habuit, operabatur«.[80]

Attamen ex eo quod naturae in Christo ratione unionis hypostaticae indivisae seu unitae erant, communio seu cooperatio mutua in operibus propriis sensu absoluto nullatenus sustineri potest, uti supra iam notavimus.

Quod etiam ex ipso Sophronio confirmare liceat, qui paulo infra, in interpretatione scilicet Pseudo-Dionysii, operationes Christi tantum mixtas utpote utriusque naturae Christi communione seu cooperatione peractas et ab operationibus Christi divinis aeque ac operationibus ipsius humanis distinctas, a Pseudo-Dionysio theandricas haberi affirmat.

Quapropter si Sophronium sibi contradicere dicendum non est, communio illa naturarum Christi, quam ipse formula christologica Leonis Magni sensu obiectivo explicata, terminis absolutis proponit, ad operationes Christi tantum mixtas, uti ex dictis patet, sine ullo dubio restringenda est.

At quaestio remanet solvenda, utrum Pseudo-Dionysius exclusive operationes Christi mixtas theandricas existimet.

Si formula Pseudo-Dionysii sensu obiectivo, et usque ad ultimas consequentias consideratur, dicendum est eundem Pseudo-Dionysium vel circa operationes Christi divinas errare, vel de iisdem operationibus Christi divinis iuxta possibilitatem obiectivam locutum esse, ita ut in Christo operationes pure divinae et operationes theandricae distinguendae sint: operationes Christi pure divinae, quae cooperationem naturae videlicet suae humanae excludunt et operationes theandricae id est tum operationes Christi divinae seu miraculosae, quae cooperationem ex parte naturae suae humanae involvunt, tum etiam omnes reliquae operationes Christi humanae qua tales, quia omnes, uti supra dictum est, naturae suae divinae influxum diversimode patiebantur.

Quibus positis formula Pseudo-Dionysii operationes Christi pure humanas non agnoscit.

Iam vero eadem formula operationes in Christo neque pure humanas neque pure divinas admittit.

At admissa eiusdem formulae interpretatione subiectiva non tantum operationes Christi mixtae et omnes operationes Christi humanae qua tales, sed etiam omnes operationes Christi divinae qua tales theandricae dici possunt et debent.

Et haec de Sophronio sufficiant.

2. Maximus Confessor.

Igitur, qui Christi Dei naturas — ait Maximus in epistola ad Nicandrum episcopum Cyprensem — tum scilicet divinam tum, quae nostrae similis est, humanam confiteamur ... omnino naturales ipsarum pari numero voluntates profiteamur necesse est, totidemque esentiales operationes ... cum nos minime lateat, quae in persona unio est, nihil illis quae naturalia sunt, uti nec naturis ipsis officere; tametsi illa (unio) vi sua, unius personae ratione, in unum eas cogat, nullatenus impediens quominus duae naturae ... existant, uti etiam naturales ipsas proprietates ... neutramque sine altera, extrave alterius communionem, ullo modo, uti ... papa Leo sentit, spectari sinens, essentialem ac naturalem earum distinctionem non ... abolet, sed perfecte servat ... Operae pretium igitur est, ut ... patrum doctrinam teneamus, atque duas naturales voluntates, ex eorum mente ac sententia, essentialesque operationes in uno eodemque confiteamur et admittamus.[81]

Vox enim theandrica — prosequitur Maximus — operationem divinam simul et humanam complectitur. Convenientem enim magister excogitatus terminum, qui utramque operationem ... singulariter prolatus complecteretur duplicem operationem eius qui natura duplex sit, significavit ... divinam simul atque humanam eiusdem naturalem operationem conseruit, eo quod neutra existat sine altera sed alia in alia aliaque per aliam ob unionem indissolubilem coalitas intelligantur, ambasque termino singulari complexus ... praedicavit. Ut, qua dixit, tum divina operatum, tum humana etsi non Dei more, nec vero more hominis; quod non nudus Deus ... nec homo simplex esset; sed vere tamen operatum; essentialem naturalium operationum distinctionem astrueret; qua vero complexe et termino accomodato theandricam activitatem vocavit, indivulsam ipsarum unionem doceret.[82]

Omnino idem, quoad rem, Maximus profert in sua cum Pyrrho, patriarcha Constantinopolitano, disputatione a. 645. Romae habita.[83]

Quam enim magister (Pseudo-Dionysius) termino apto actionem theandricam protulit — ait Maximus in tomo dogmatico ad Marinum diaconum Cyprensem — duplicem operationem eius qui natura duplex est significavit. Divinam enim atque humanam termino composito palam praedicavit: non tamen simpliciter et absolute: unde nec numero hanc nominavit, etsi singulariter, ut naturalium operationum unionem significaret, eam docuit.[84]

Non secundum Deum — ait Maximus in commentario in Pseudo-Dionysii Epistolam ad Caium — divina perficebat... quia cum carne, et non sola divinitate. Quaemadmodum igitur divina, sic nec humana secundum hominem ... quoniam in potestate divina, quando volebat dando tempus carni propria operandi simul et humana ... Theandrica activitas designat divinam et humanam ... Adverte autem admirabilem et in-

explicabilem Domini unionem, quoniam non ut Deus divina gessit (erat enim homo) nec ut homo humana (erat enim Deus), quomodo vero non ut Deus divina opera patraverit, declarabat id, quod pedibus corporeis supra mare ambulaverit. Dei enim est aquam consolidare, non Dei autem pedibus corporeis ambulare... Rursus Dei item est efficere, ut Virgo pariat; facie autem ceterisque membris efformari, non est divinitatis... Nemo in stultiloquium erumpens dicat... Dominum θεανδρίτην appellare: non enim a θεανδρίτης efformando, sed θεανδρικὴν seu theandricam activitatem, quasi a Deo ac homine compositam. Unde etiam Deum vocat ἀνδρωθέντα id est Deum hominem factum.[85]

Termini videlicet θεανδρίτης nec non θεανδριτικὴ ἐνέργεια naturarum et per consequens etiam operationum commixtionem involvunt. Quapropter Pseudo-Dionysius — extollit Maximus — termino θεανδρικὴ ἐνέργει utitur, ut naturas Christi earumque operationes inconfusas atque impermixtas extitisse ostendat.[86]

Nunc autem — concludit Maximus — illam mixtam operationem solam theandricam appellavit (Dioniysius); Siquidem ut Deus tantum operabatur, quando absens centurionis filium sanabat. Ut homo tantum (etsi etiam Deus erat) comedebat et tristabatur. Mixtim autem operabatur miracula caecis oculos illiniendo et haemorrhousae fluxum solo tactu sistens.[87]

Etiam Maximus Confessor, uti ex textibus allatis patet, doctrinam de duplici Christi natura et de duplici activitate formula christologica Leonis Magni ideo fundat, ut naturas naturalesque proprietates Christi in uno eodemque supposito distinctas et inconfusas consistere probet.[88]

Maximus Confessor porro formula Leonis Magni sensu obiectivo intellecta ductus cum Sophronio, patriarcha Hierosolymitano, operationes Christi mixtas et distinctas, tum ab operationibus Christi pure divinis, tum etiam ab operationibus Christi humanis, theandricas dicendas esse sustinet.

Straubinger, qui Pseudo-Dionysium cum Maximo Confessore sensu obiectivo interpretatur, duos textus ex eodem Pseudo-Dionysio affert, quibus Maximus Confessor Christum in operibus divinis de facto semper humanitate usum esse affirmare videtur.[89]

Utrumque textum ex Epistola Maximi ad Nicandrum, episcopum Cyprensem, desumptum etiam nos supra attulimus.[90]

Textus vero ad quem Straubinger primo loco provocat, communionem seu cooperationem mutuam utriusque naturae sensu absoluto in rei veritate proponere videtur.[91]

Attamen idem textus alio textu, quem Straubinger loco secundo affert, explicandus remanet, in quo Maximus Confessor formula Leonis Magni sensu obiectivo intellecta et quoad utramque Christi operationem restricta, exclusive operationes Christi mixtas ut theandricas habendas esse asserit.[92]

Ceterum difficultas a Straubinger ex Maximo Confessore ellata, quae ex formula Leonis Magni sensu obiectivo intellecta necessario exoritur, in interpretatione subiectiva, quae, uti supra monuimus, nulla restrictione indiget, simpliciter tollitur.

3. Martinus I. papa.

Si ergo — ait Martinus I. papa in sessione III. concilii Lateranensis — in omnibus adversariorum ratio reprehenditur, certum quoniam non unam secundum illos ostendere volens operationem sanctus Dionysius, sed duplicem, duplicis naturae, compositivo sermone abusus est, duas unius eiusdemque in unitate operationes ostendens. Et ideo prudentissime ait: Neque secundum Deum divina operatus, neque secundum hominem humana; summam nobis unitionem denuncians sicuti naturarum, ita et eiusdem naturalium operationum: quoniam summae unitionis est proprium... operari utraque i. e. eundem humane divina et divine humana. Nec enim nuda deitate divina neque pura humanitate humana sed per carnem quidem intellectualiter animatam atque unitam eidem substantialiter, operabatur sublimiter miracula; et iterum per potestatem validissimam vivificarum eius passionum sponte pro nobis experimentum suscipiebat, ut et unitionem ostendat et differentiam innotescat. Et unitionem quidem, per alternam... conglomerationem operationum suarum; differentiam autem, ex conservatione proprietatis naturalis. Hoc enim erat, secundum quod ait doctor... omnium novitatum supereminens novitas. Non enim ut utrasque, i. e. divinam et humanam, unam eandemque operationem... ostenderet, quia hoc immutatio et penitus peremtio est... Nam dicere absolute unam operationem, qualem habet novitatis super naturam probationem. Quod et Leo sanctae, catholicae... et apostolicae nostrae sedis... praesul sapienter intelligens, scripsit: Operatur enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est... ut et differentiam ostendat per hoc, quod operatur, quod proprium est: et unitionem significet per hoc quod dicit, cum alterius communione. Hoc est enim novae deivirilis operationis proprium, i. e. divinae et humanae secundum unitionem cohaerenter indivisam in eodem ipso cognitam.[93]

Nam beato Dionysio asserente — ait Martinus I. papa in eadem sessione tertia concilii Lateranensis — sicut audistis dilectissimi fratres, novam quandam deivirilem operationem inter nos conversatum, uterque eorum apertissime contra patrem mentitus est. Et Cyrus quidem in suo septimo capitulo »novam« immutando et »unam« pro »nova« asserendo deivirilem operationem quasi dixisse doctorem perhibens. Sergius autem in epistola de huiusmodi quaestione ad Cyrum scripta, tam immutationem »novae« cum illo confirmans, et non solum hoc, sed et doctoris deivirilem amputans penitus vocem, et unam absolute in Christo Deo dogmatizans operationem, facientes dolum quasi novaculam acutam...[94]

Deusdedit, episcopus Caralitanus in eadem sessione Dionysii interpretationem obiectivam a Martino I. papa prolatam acceptat et Cyrum nec non Sergium a Sophronio iuste reprehensos et ab apostolica sententia iure merito condemnatos esse affirmat.[95]

Martinus papa sub influxu formulae christolocae Leonis Magni sensu obiectivo intellectae Dionysium illustrando activitatis theandricae ambitum a Sophronio et Maximo admissum dilatare videtur quatenus scilicet ipse non tantum operationes Christi mixtas sed etiam, si non omnes, saltem operationes Christi humanas sensu stricto soteriologicas, ut theandricas habendas esse asserit.

Martinus papa nimirum verbis Leonis Magni: »Unum horum coruscat miraculis« Christi miracula, uti patet, et verbis: »et alterum succumbit iniuriis« per potestatem validissimarum eius passionum sponte pro nobis, experimentum« susceptum seu operationes Christi humanas prae oculis habere dicendus est, quatenus characterem soteriologicum a supposito divino Verbi hauriunt, a quo natura humana sustenbatur, dirigebatur et afficiebatur.

Attamen Leo Magnus »miracula« et »iniurias« minime ut opera utriusque naturae communione peracta seu mixta recensere sed duas naturas in uno eodemque supposito in Christo diversas et inconfusas demonstrare videtur.[96]

4. Joannes Damascenus.

Joannes Damascenus praeprimis inter operationes solius animae, animae humanae principatum tenentis et per corpus tanquam per instrumentum agentis et operationes corporis per animam gubernati ac moti atque effectus animae et corporis rite distinguendum esse insistit.[97]

Ad hunc modum — adiungit Damascenus — in Domino quoque... Christo, virtus miraculorum divinitatis ipsius operatio erat; at manuum opera, et velle... humanitatis ipsius operatio: opus autem humanae operationis panum fractio, quodque leprosus audierit volo, divinae operationis panum multiplicatio, leprosi mundatio. Utraque enim operatione, hoc est animae et corporis, unam et eandem, eiusdem generis atque aequalem operationem ipsius divinam ostendebat.[98]

Sicut enim — prosequitur Damascenus — ipsius Christi naturas inter se unitas seseque penetrantes (ἐχούσας περιχώρησιν) scimus, nec tamen propterea distinctionem earum infitiamur, sed eas et numeramus, licet divisionis expertes noscamus; sic et voluntatum et operationum; tum coniunctionem, tum etiam distinctionem agnoscimus, sicque eas numeramus, ut tamen divisionem non inducamus. Ut enim caro, quamvis deificata (τεθέωται) non tamen naturae suae proinde mutationem subit, eodem modo, licet voluntas et operatio deificantur (τεθέωνται) non tamen a finibus suis excesse-

runt. Unus enim, idemque est, qui et hoc et illud est; et hoc et illo modo, hoc est, divino et humano, vult et agit.[99]

Cum itaque — concludit Damascenus — duae in Christo naturae sint, duas quoque in eo operationes dicere necesse est... Quod si unam operationem in Christo dixerimus, nihil afferri poterit, quin Verbi divinitati animae intelligentis affectiones, puta metum, moerorem et mortis anguores attribuamus... Sed et in candenti gladio — confirmat Damascenus cum Maximo et Basilio Magno — uti ignis, tum ferri naturae servantur, ita et duae operationes, et earum effecta. Nam ferrum secandi et ignis urendi vim habent; ut sectio quidem operationis ferri opus sit, ustio autem ignis: ac discrimen; tum in ferri ardenti sectione, tum in secta ustione servatur; tametsi post huiusmodi unionem, nec ustio supra sectionem sit, nec sectio sine ustione: nec quia duplex est naturalis actio, duos proinde candentes gladios dicimus; nec rursus, quia unus dumtaxat incensus est gladius, ob eam causam substantialem horum distinctionem confundimus. Eodem modo in Christo quoque divinitatis quidem ipsius, divina et omnipotens operatio est; humanitatis autem ipsius, humana et nostrae similis. Humanae porro operationis opus fuit, quod manu puellam tenuerit atque traxerit, divinae autem quod eam ad vitam revocaverit. Aliud enim hoc, et aliud illud est; tametsi in theandrica actione nequeant disiungi.[100]

Naturae Christi — ait Damascenus contra Monophysitas — etsi ratione unionis hypostaticae seu ratione unius eiusdemque suppositi intime unitae, nihilominus ut distinctae accipiendae sunt. Eaedem naturae — ut porro Damascenus etiam contra Nestorianos affirmat — etsi distinguuntur et consequenter numerantur, minime dividantur necesse est, quia ut distinctae et indivisae, i. e. in uno eodemque supposito divino Verbi persistentes intelligendae sunt.

Sicut igitur unio naturarum in Christo distinctionem non tollit, ita distinctio et numeratio earundem naturarum indivisionem non perimit, divisionem secum non fert.

Omnino idem, uti patet, de Christi voluntatibus et operationibus dicendum est.

Unio igitur hypostatica neque Christi duas naturas neque duas voluntates et operationes tollit.[101]

Naturae nempe Christi non obstante deificatione, cuius natura humana per unionem hypostaticam particeps facta est, integrae permanentes et indivisae, seu in una eademque persona divina Verbi existentes, tum divinitatis, tum humanitatis, propria velle atque operari iuxta eundem Damascenum dicuntur.[102]

Quae tamen operationes Christi divinae et humanae — observat Damascenus — in actione theandrica seu in actione Dei et hominis, uti est v. gr. resuscitatio puellae per tactum, utpote ab utraque natura procedentes ut unitae accipiendae sunt.

Qua de causa Damascenus, antequam de Christi activitate theandrica sermonem ex professo instituet, naturarum Christi communionem in operando evolvendam assumit.

Unam porro — ait Damascenus — naturalem operationem Dei et creaturae nemo prudens concesserit, auctore beato Cyrillo.[103] Nec enim humana natura Lazarum a mortuis excitat, nec rursus lacrimatur divina potentia: lacrimae siquidem humanitatis propriae sunt; vita autem vere illius ac subsistentis vitae: attamen utraque communiter coexistunt ratione unius eiusdemque personae. Nam unus idemque Christus est, atque una eius persona, seu hypostasis: attamen duas naturas habet deitatis nimirum et humanitatis... Et quidem claritas naturaliter ex divinitate prodiens, utrique naturae communis effecta est ob personae identitatem; et rursus ob carnem, quae humilia erant, utrique naturae communia fuere. Unus enim et idem est, qui et hoc et illud est, nempe Deus et homo; eiusdemque sunt, tum quae divinitati, tum quae humanitati conveniunt. Etenim divina signa edebat, et non sine carne; caro rursus humilia et non seorsim a divinitate. Nam et patienti carni coniuncta erat divinitas, impassibilis perseverans, passionesque salutares reddens et perficiens; ac rursus operanti Verbi divinitati mens sancta copulata erat, cogitans et intelligens ea quae peragebantur. At divinitas quidem corpori praerogativas suas impartiebat, cum ipsa corporis dolorum immunis maneret. Non enim, quemadmodum Verbi divinitas per carnem operatur, ita etiam per divinitatem caro ipsius perpetiebatur. Divinitatis enim instrumentum caro fuit.[104]

Quodcirca — adiungit Damascenus terminis Leonis Magni — Christus secundum utramque naturam suam operatur, ac in eo utraque natura cum alterius communione operatur: Verbo nimirum quae Verbi sunt, cum auctoritate et potentia deitatis efficiente, utpote quae dominatrix simpliciter et regia est; corpore autem, quae sunt corporis exequente, ad Verbi sibi unitum, cuius etiam proprium factum est, arbitrium. Neque enim suopte nutu ad naturales affectus prosiliebat, nec rursus molesta refugiebat ac detrectabat, ut extrinsecus appulsa, patiebatur, sed movebatur secundum naturalem propensionem volente Verbo et concedente, pati et agere, quae sibi erant propria, ut per opera veritati naturae fides adstrueretur.[105]

Quemadmodum — prosequitur Damascenus terminis ipsius Pseudo-Dionysii — supra quam substantia ferat, virgineo partu substantiam induit, ita etiam supra quam ferat humana conditio, ea quae hominum sunt, agebat; ut cum in fluxa minimeque stabili aqua terrenis pedibus gradiebatur, non ut terrae instar aqua obduresceret, sed ut superexcellenti potentia ita compararetur, ut nequaquam difflueret nec corporeum pedum gravitati cederet. Non enim humano more humana factitabat, quia non homo solum, verum et Deus esset. Unde passiones quoque ipsius vivificae fuerunt ac salutares. Nec divina rursum divino modo agebat; quippe qui non

Deus tantum, sed insuper homo erat: quamobrem tactu et sermone aliisque eiusmodi adminiculis divina signa patrabat.[106]

Identitas scilicet hypostasis, quae naturarum in Christo distinctionem minime tollit — prosequitur Damascenus aliis verbis — idiomatum seu proprietatum communicationem in Christo fundat. Vi eiusdem communicationis proprietatum uni eidemque personae divinae Verbi in Christo tum divinae tum humanae proprietates attribuuntur et Christo Deo proprietates humanae et Christo homini proprietates divinae praedicantur. Vi deinde eiusdem commmunicationis proprietatum consequenter naturarum Christi cooperatio mutua, seu communio in operando admitti debet, secundum quam natura divina in operibus humanis et natura humana, vice versa, in operibus divinis iuxta possibilitatem obiectivam partem habuit.

Damascenus deinde in capite speciali impermixtam et inconfusam Christi naturam humanam deificatam esse concludit.

Natura nempe Christi humana a Damasceno deificata dicitur primo propter »dispensationis unionem, seu secundum hypostasim, quatenus ita Deo coniuncta est, ut ab eo divelli non possit«, i. e. simpliciter ex eo, quod a Verbo, tanquam a hypostasi propria, formaliter sustentatur.[107]

Quae deificatio optime appellari potest deificatio subiectiva, quam Damascenus ab effectibus et consectariis unionis hypostaticae seu a deificatione obiectiva distinguit. Natura etenim Christi humana secundum illum deificata dicitur etiam »quatenus divinarum actionum opibus affluxit ob sincerissimam illam cum Verbo unionem, quae est secundum hypostasim«.[108]

Quae deificatio obiectiva in deificatione subiectiva naturae Christi humanae fundamentum suum ontologicum habet dum in communione seu cooperatione mutua naturarum Christi secundum Damascenum manifestatur.

Iuxta ea, quae hucusque ex Damasceno attulimus, una eademque persona divina Verbi propriam naturam humanam tanquam hypostasis propria sustentans ut principium ἡγεμονικόν dirigebat eamque variis modis afficiebat.

Qua de causa Christus opera humana modo suprahumano seu divino efficiebat. Eadem causa etiam operationes eius humanae salutares factae sunt.

Natura insuper humana »non enim propria vi sed ob unitum sibi Verbum divina patrabat« quatenus Verbum in miraculis patrandis natura sua humana ut instrumento utebatur.

Hoc ultimum Damascenus in expositione sua de deificatione naturae Christi humanae iterato extollit.[109]

Quibus omnibus explicatis Damascenus Pseudo-Dionysii formulam christologicam ex professo tractandam atque illustrandam aggreditur.[110]

Cum beatus Dionysius — ait Damascenus — novam quandam activitatem theandricam, seu Dei simul et hominis, activitatem nobiscum obiisse dicit, non ut naturales operationes tollat,

unam ex humana et divina operationem conflatam docet... verum ita loquitur, ut novum illum et arcanum modum, quo naturales Christi operationes se explicant, arcano illi mutuae naturarum ipsius immeationis *(περιχωρήσεως)* modo congruentem, humanum item genus novum et admirabile, et in rerum natura incognitum; ac denique alternae illius communicationis, quae ex ineffabili unione oritur, rationem indicaret. Non enim aut seiunctas operationes, aut naturas divisim operari dicimus, sed coniunctim utraque cum alterius communione illud quod quaeque proprium habet agere. Neque enim humana humanitus efficiebat, cum purus homo non esset; nec rursus divina divino dumtaxat modo, quandoquidem non solum Deus erat, sed Deus simul et homo. Nam uti naturarum tum unionem, tum naturalem distinctionem habemus, ita etiam naturalium voluntatum et operationum... Itaque dicere: Agit Christus secundum utramque naturam, perinde est ac, cum dicimus: Agit utraque natura in Christo cum alterius communione. Quare divina quidem natura eo nomine cum carne operante communicat, quod caro divinae voluntatis beneplacito, quae ipsi propria sunt, pati agere sinatur, quodque carnis operatio prorsus salutifera sit; id quod non humanae, sed divinae potius operationis est. At caro vicissim cum operante Verbi divinitate communicabat, tum quia per corpus veluti per instrumentum quoddam, divinas operationes efficiebat; tum quia unus idemque erat, qui et divino simul, et humano modo operabatur.[111]

Scire autem oportet — prosequitur D a m a s c e n u s — sanctam ipsius mentem naturales suas operationes exequi. Nam et se Dei mentem esse, atque ab omnibus rebus conditis adorari cogitat et agnoscit, ac eorum quae in terra gessit et pertulit, recordatur. Caeterum cum operante Verbi deitate, qua cuncta reguntur et gubernantur, communicat, omnia intelligens, cognoscens, et administrans, non ut simplex et nuda mens hominis, sed ut quae Deo secundum hypostasim unita sit, Deique mens existat.[112]

Nihil igitur — concludit D a m a s c e n u s — aliud activitas theandrica declarat, quam quod Deo facto homine, hoc est, incarnato, humana quaeque ipsius operatio divina erat, sive deificata, nec divinae ipsius operationis expers: rursumque divina ipsius operatio humanae ipsius operationis exors non erat, verum utraque una cum altera considerabatur... Quemadmodum enim igniti gladii incisam unam ustionem, atque inustam sectionem dicimus, et tamen sectionem distinctam ab ustione esse, nec non alius aliusque naturae asserimus; ignis nempe ustionem ac ferri sectionem: ad eundem modum theandricam unam Christi activitatem dicentes, duas ambarum ipsius naturarum operationes intelligimus; divinitatis videlicet ipsius, divinam, humanitatis autem, humanam operationem.[113]

D a m a s c e n u s igitur activitatem theandricam tum sensu negativo tum sensu positivo explicat.

Activitas theandrica vel una activitas theandrica minime unam ex duabus operationibus coalescentem, conflatam et complexam significat, sed duas distinctas operationes Christi unitas.

Quapropter in Pseudo-Dionysii formula christologica undequaque explicanda omnia illa repetit, quae de naturarum Christi communione seu cooperatione mutua formula christologica Leonis Magni sensu obiectivo intellecta innixus iam antea dixerat.[114]

Christus enim eo ipso quod secundum utramque agit naturam, utriusque naturae propria necessario utriusque naturae communione seu cooperatione mutua perficit, quia naturae Christi iuxta Damascenum non »divisim« sed »coniunctim« propria peregisse existimandae sunt.[115]

Activitas igitur theandrica secundum Damascenum tam late patebit, quam late communionem naturarum Christi operantium obiectivam patere idem asserit.

Communio seu cooperatio naturae Christi divinae ad omnes operationes Christi humanas a Damasceno extenditur. Communionem vero seu cooperationem naturae humanae ad operationes Christi divinas Damascenus sensu quidem absoluto verbotenus proponit, sed in rei veritate ad opera tantum Christi mixta restringere videtur i. e. ad operationes tantum Christi divinas seu miraculosas, in quibus patrandis Christus natura sua humana utebatur »quia unus idemque erat, qui divino simul et humano modo operabatur«.[116]

Quibus omnibus suppositis Damascenus ex deificatione naturae Christi humanae obiectiva activitatem theandricam definire pergit atque, una ex parte, operationes Christi mixtas, et alia ex parte, omnes operationes Christi humanas qua tales ut theandricas habendas esse affirmat.

Damascenus igitur cum Sophronio, Maximo Confessore et Martino papa Pseudo-Dionysium sensu obiectivo intelligit.

Differt vero idem Damascenus ab iis quoad ambitum activitatis theandricae, quatenus videlicet eos sub influxu formulae christologicae Leonis Magni sensu obiectivo intellectae complet et perficit atque activitatem theandricam non tantum ad operationes Christi mixtas, sed etiam ad omnes operationes Christi humanas qua tales — et non solum ad operationes Christi soteriologicas sensu stricto — extendendam affirmare videtur.[117]

Qua de causa interpretatio obiectiva a Damasceno allata magis placet quam interpretatio a Sophronio et Maximo Confessore proposita, qui una ex parte interpretationem obiectivam formulae Pseudo-Dionysii acceptant et alia ex parte exclusive operationes Christi mixtas ut theandricas habendas esse dicunt.[118]

Idem omnino etiam de Martino I. papa dicendum est, si ipse non omnes operationes Christi humanas, sed tantum soteriologicas, sensu stricto sumptas, theandricas appellandas esse existimat.[119]

Iam vero iuxta interpretationem subiectivam formulae Pseudo-Dionysii non tantum, uti ostendimus, operationes Christi

mixtae et omnes operationes Christi humanae qua tales, sed etiam omnes operationes eius divinae theandricae appellari possunt.

5. S. Thomas.

Secundum S. Thomam Dionysius in Christo operationem theandricam i. e. divinam — virilem, vel divinam — humanam ponit non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturae sed per hoc, quod divina operatio eius utitur humana eius operatione et humana operatio participat virtutem divinae operationis.[120]

Unde — pergit S. Thomas — sicut ipse (Dionysius) dicit in quadam epistola (ad Caium), super hominem operabatur ea, quae *sunt hominis; quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens*, et aqua terrenorum pedum sustinens gravitatem. Manifestum est enim, quod concipi est humanae naturae, similiter et ambulare: sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus: sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit: Sed Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione.[121]

Attamen Dionysius — prouti de Maximo Confessore disserentes monuimus — Christi nativitatem miraculosam ut operationem theandricam afferre non videtur. Etenim tum nativitatem miraculosam, tum opera miraculosa affert, ut Christum verum et non merum hominem, sed Deum simul et hominem seu subiectum theandricum esse probet.[122]

6. Petavius.

Vox ista θεανδρική — ait Petavius — haud dubie ex duabus deflexa, θεοῦ et ἀνδρός, utrumque concurrere in talem operationem indicat: sed utrum uniusmodi sit, hoc est singularis aliqua ex utroque mixta, et temperata genere: an duae sint, et ab singulis profectae naturis singulae, non aperte demonstrat. Quorum prius Monotheletae posterius Catholici tenuerunt.[123]

Quocirca catholici doctores — prosequitur Petavius — unam numero dici operationem Christi minime sunt passi; sed duas prorsus esse voluerunt; quae in unum eatenus convenerint quod unus esset idemque operator utriusque, Christus Deus et homo. At haeretici Monotheletae, quorum animos Monophysitarum error occuparat, uti naturam unam ex duabus complexam et conflatam tacite Christo tribuebant, sic unam et singularem illius operationem amplexi sunt. Cui illorum amentiae ideo Patres intercesserunt, unam esse negando, duas et distinctas asseverando.[124]

Proinde vox illa θεανδρική — addit Petavius — non unitatem actionis velut ex una profectae natura composita significat, ut stulte nugati sunt haeretici, sed ἐνεργειῶν ambarum summam. et arctissimam copulationem, salva utriusque proprietate, ac natu-

rali differentia; ut in naturis ipsis usuvenit: ut non alia sit, quam principii, et originis coniunctio, quatenus idem est, qui utraque operatione fungitur. [125]

Ut autem — extollit Petavius — sanus omnis illorum, et catholicus τῆς θεανδρικῆς ἐνεργείας sensus ab haeretica fraude secretus, et sincerus appareat, diligenter est recolenda varietas operationum, quam in Christo triplicem theologi veteres agnoverunt. Cuius differentiae ratio ex triplici vocum proprietate petitur, quae de Christo in sacris libris usurpantur: quas Cyrillus Alexandrinus notavit in epistola ad Acacium Melitenensem episcopum. Etenim aliae sunt voces, ait, quae divinae maxime conveniunt; aliae quae in humanam naturam congruunt: aliae medium quendam ordinem tenent, ac Dei filium pariter, et hominem simul, et eadem significatione comprehendunt; quarum omnium exempla subiicit. Divinitati soli tribuitur vox illa Christi; Ego in Patre et Pater in me est, humanitatis vero propria haec est: Quaeritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum. Porro communes sunt quae naturam utramque significant; ut illa: Jesus Christus heri et hodie et ipse in saecula. Huiusmodi autem voces, ac locutiones, quae privatim divinae, aut humanae naturae assignari dicuntur, non sic intelligendas esse Cyrilus docet, ut quasi diversis, ac seorsim positis attribuantur: sed ut in unum eundemque Deum et hominem Christum sub diversa ratione conserantur. Itaque in anathematismo quarto Nestorium damnavit, quod voces illas singularum naturarum proprias non uni et eidem pro indiviso deferret; sed personas itidem ut naturas dirimeret.[126]

Secundum Petavium igitur illae operationes Christi, quas Cyrillus Alexandrinus communes, i. e. mixtas habet, a Sophronio, patriarcha Hierosolymitano, Maximo Confessore et Ioanne Damasceno theandricae dicuntur.[127]

Attamen Petavius activitatem theandricam latius patere putat, quatenus ipsa videlicet non tantum operationes Christi mixtas sed etiam omnes eius operationes in se humanas seu humanas qua tales comprehendere videtur ea ratione praecipue, quod vi proprietatis personalis Verbi naturae Christi humanae communicatae seu vi unionis hypostaticae deificantur, quatenus ab una eademque scilicet persona divina Verbi eliciuntur.[128]

Etenim nulla — prosequitur Petavius — nisi subsistens, agit natura quippiam, ac prius definiri et terminari illam oportet, certaque consistendi proprietate devinciri, quam functionem ullam praestare possit. Itaque personalis proprietas... etsi per se, et praecise loquendo non sit efficax et actuosa, eam tamen vim habet, ut naturam afficiens, et, ut dixi, complens, ac terminans eandem ad agendum instructam et idoneam reddat. Ex quo illud oritur, ut quaelibet actio Christi divina sit, etiam illa, quae mere est ἀνθρωποπρεπής et alioquin indigna Deo, quatenus humanitas eam exercere vel perpeti, nisi divina Verbi proprietate, tamquam forma completa, determinataque non posset. Huc omnes illae Veterum

sententiae spectant, et ex eo interpretandae sunt, quae humanam naturam et ἐνέργειαν Christi... idcirco deificatas esse docent quod cum Deo Verbo copulatae sint, et eius propriae factae; natura quidem per se, et, ut loquuntur, formaliter, affecta divini Verbi proprietate; hoc est natura ipsamet divina, quae est in Verbo, et eius peculiari modo subsistendi, quasi forma, terminatur, et completur.[129]

Ad quam deificationem naturae Christi humanae subiectivam probandam Petavius ad textus ex Maximo Confessore et Joanne Damasceno recurrit.[130]

Hinc apparet — concludit Petavius — quamadmodum humanae omnes actiones Christi deificatae divinaeque fuerint, intima quadam, et naturali, proprieque dicta ratione: non solum propter qualemcumque cum Deo Verbo coniunctionem, et naturarum inter se mutuam commeationem, vel proprietatum communionem: sive quod humana natura auctore ac moderatore Deo ita gubernabatur. nihil ut sine ipsius nutu prorsus ageret; verum eo maxime, quod agendi vim et potentiam a divina persona, tamquam a forma determinante, et perficiente, et ultimum substantiae complementum adhibente caperet, sine quo nec existere in rerum natura, nec operari omnino potuisset; ex quo factum est, ut operationes omnes hominis propriae, divinae censerentur, vereque θεανδρικαί[131]

Iuxta Petavium itaque omni claritate non patet, utrum terminus: „θεανδρική" sensu orthodoxo, an vero heterodoxo intelligendus sit.

Iam vero formula Pseudo-Dionysii, uti probavimus, non modo in interpretatione obiectiva sed etiam in interpretatione subiectiva sensum orthodoxum plane prodit.

Nullum dubium deinde est, quin omnes operationes Christi humanae deificatae dici possint ratione deificationis obiectivae naturae Christi humanae.[132]

Nullum ulterius dubium esse potest, quin omnes operationes Christi *in se humanae seu humanae qua tales et distinctae ab operationibus mixtis* etiam ratione deificationis subiectivae theandricae dici possint.[133]

At quaestio est, quomodo Pseudo-Dionysius activitatem Christi theandricam intellexerit.

Omnes operationes Christi humanae qua tales in interpretatione subiectiva Pseudo-Dionysii certe theandricae dici possunt et debent.

Si vero cum Petavio interpretationem obiectivam praesupponas, omnes simpliciter operationes Christi humanae qua tales etiam ratione deificationis obiectivae theandricae dicendae sunt.

Si Petavius igitur interpretatione obiectiva accepta nihilominus operationes Christi in se humanas et ab operationibus mixtis distinctas ratione deificationis subiectivae naturae Christi humanae theandricas dicendas esse asserit, id certe independenter a formula Pseudo-Dionysii fecit.

Praeterea Petavius Maximo Confessore et Ioanne Damasceno innixus activitatem theandricam amplificandam i. e. ad omnes operationes Christi humanas qua tales et quidem ratione deificationis subiectivae naturae Christi humanae extendendam esse affirmat.

Iam vero teste eodem Petavio, uti supra vidimus, Maximus Confessor et Ioannes Damascenus Pseudo-Dionysium explicantes operationes mixtas ut distinctas, tum ab operationibus divinis, tum ab operationibus Christi humanis, theandricas dicendas esse ostendunt. Qua de causa aut Petavium sibi contradicere concedendum est, aut activitatem theandricam a Maximo etiam et a Damasceno independenter a Pseudo-Dionysio productam esse dicendum est.[134]

Textus denique, quos Petavius ex Maximo Confessore et ex Ioanne Damasceno affert, deificationem naturae Christi humanae obiectivam potius quam subiectivam continere videntur.[135]

7. Scheeben.

Pseudo-Dionysius iuxta Scheeben activitate theandrica una ex parte operationes humanas influxu naturae divinae eidem personae (sc. Verbi) inhaerentis et altera ex parte operationes divinas cooperatione naturae humanae eidem videlicet personae divinae Verbi inhaerenti perpetratas comprehendit.[136]

Quibus positis — pergit Scheeben — omnes operationes Christi humanae sine ulla exceptione etiam operationes theandricae essent, quia operationes Christi humanae etiamsi influxum divinum diversis rationibus participant, nihilominus omnes characterem theandricum eodem sensu exhibent quatenus a humanitate suppositi divini (sc. Verbi) eliciuntur, a quo dignitatem divinam hauriunt. E contra omnes operationes Christi divinae, quas videlicet Christus per divinam naturam tantum, i. e. in unitate aliarum personarum divinarum, perfecisse existimatur, operationes sane Dei et hominis sunt, at non Dei et hominis sensu reduplicativo, quia natura scilicet humana omnibus operationibus Christi divinis perficiendis communicare capax non est.[137]

Itaque cum operationes Christi theandricae ab operationibus Christi pure divinis distinguendae sint, nonnulli patres — concludit Scheeben — praesertim Maximus Confessor et Joannes Damascenus operationes easdem theandricas ab operationibus Christi etiam pure humanis distinguunt ita, ut omnes operationes Christi humanae theandricae non essent. Nihilominus iidem patres — adiungit Scheeben — Maximus videlicet et Joannes Damascenus non negant omnes operationes Christi humanas theandricas vero sensu existere, sed sensu speciali et emminenti operationes Christi divinas cooperatione naturae divinae et operationes Christi humanas naturae eius divinae cooperatione perpetratas theandricas esse dicunt, et quidem ea

praecipue ratione, quod eaedem operationes unitae, sed et inter se distinctae, subiectum theandricum excellenter manifestant, uti sunt v. gr. sanationes miraculosae, quas Christus solo tactu efficere solebat.[138]

Admissa interpretatione obiectiva Pseudo-Dionysii Scheeben omnes operationes Christi divinas theandricas esse negat et ad deificationem naturae Christi humanae etiam subiectivam principaliter recurrit, ut omnes operationes Christi humanas theandricas esse probet.

Iam vero omnes operationes Christi humanae vi eiusdem deificationis subiectivae naturae Christi humanae theandricae dici possunt nonnisi interpretatione subiectiva Pseudo-Dionysii, secundum quam non tantum omnes operationes Christi humanae, sed etiam omnes eius operationes divinae, theandricae vocari debent.

Maximus Confessor deinde et Joannes Damascenus, ad quos Scheeben recurrit, in eo tamen differunt, quatenus Maximus Confessor, uti supra exposuimus, operationes Christi mixtas exclusive, et Joannes vero Damascenus non modo operationes Christi mixtas, sed etiam omnes operationes eius humanas ac praesertim omnes operationes eius humanas soteriologicas sensu stricto, theandricas arbitratur.[139]

8. Franzelin.

Occurrit primum — verba sunt Franzelini — haec locutio »deivirilis operatio« in: Dionysiana epistola ad Caium, ex qua inter alia etiam illa verba prolata sunt, a Severianis in collatione Constantinopoli habita anno 532., sed ab Hypathio catholico episopo Ephesino non admissa, quod deprompta essent ex operibus aut suppositiis aut certe dubiae fidei. Accidit deinceps huic formulae fere idem, quod alteri S. Cyrilli sententiae de »una natura Verbi incarnata«. Monotheletae quippe ad hoc dictum Dionysii perpetuo velut ad suum paladium confugere solebant; catholici Patres genuinum eius sensum interpretabantur, quo intelligitur illa formula non ad operationis et voluntatis humanae negationem pertinere, sed ad indicandam unitatem hypostaseos divina et humana operantis atque ideo ad declarandam duarum distinctarum operationum non confusionem in unam operationem, sed indivisam unionem ratione unius operantis. Ita in conc. Lateranensi sub Martino I.... definitur: »Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod Graeci dicut θεανδρικὴν ἐνεργείαν unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum ss. Patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis (sc. operationis), quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unitionis demonstrativam, condemnatus sit.[140]

Iam in textu Dionysiano — continuat Franzelin — ex quo vocabulum depromptum est, dupliciter sumitur **ϑεανδρικὴ ἐνέργεια:** tum scilicet pro operatione divina, quam Christus exseruit cum aliqua subministratione naturae suae visibilis, ut quando ambulabat super undas, tactu aut voce sanabat aegrotos, excitabat mortuos etc.; tum sumitur pro operatione humana quam exercuit persona divina per suam naturam humanam. Nam Deus homo cum sit, verissime Deus operatur humana, et hic homo operatur divina. Deus itaque in natura assumpta factus homo divina operabatur non sine carne, et humana operabatur non merus homo sed Deus per suam naturam humanam. Hic est catholicus sensus Dionysianae sententiae . . .[141]

Hoc deinceps sensu — adiungit Franzelin — **Patres deivirilem operationem intellexerunt. Est nimirum deivirilis operatio: quaevis operatio Christi humana,** idque ob duplicem rationem: potissimum quidem quia est operatio Dei Verbi elicita per naturam humanam et ideo ratione operantis personae est actio infiniti valoris **et dignitatis infinitae;** praeterea omnis humana operatio Christi censeri debet deivirilis etiam ideo, quia nullam edidit umquam operationem humanam, quin simul interveniret operatio divina, non solum per generalem concursum, sed quia Verbum, secundum divinam naturam spectatum, omnes suas actiones humanas, quo nomine semper intelligimus etiam passionem et dolores omnes sive corporis sive animae, speciali directione et permissione moderabatur. Verbum enim erat *τὸ ἡγεμονικόν* seu principium dirigens, et Verbum natura sua humana intelligente et libera utebatur tanquam organo ad nostram redemptionem.[142]

Specialius deivirilis operatio dicitur iuxta Franzelin quaevis operatio Christi divina, ad quam subinferre voluit aliquod ministerium etiam humanae suae operationis. Hinc patet omnem huiusmodi operationem Christi, quam exercet ut Verbum incarnatum, esse deivirilem, quatenus ibi intervenit revera duplex operatio distincta, divina et humana secundum duplicem naturam operantis, contra ac Monotheletae asserebant Christi operationem omnem esse deivirilem, eo quod una sit sicut unus operans, eaque vel composita vel simpliciter transiens per naturam humanam inertem et nihil operantem . . .[143]

9. Schell.

Cyrus patriarcha Alexandrinus — ait Schell — Monophysitas Severianos ad unionem adduxit per Symbolum, iuxta quod unus Christus secundum Pseudo-Dionysium divina et humana una activitate theandrica operatus est. Et Dionysius »nova quadam activitate theandrica« suspicioni ansam praebuit, iuxta quam ipse unam naturam Christi ex compenetratione mutua divinitatis et humanitatis, uti natura hominis ex corpore et anima constituitur, exortam professus est.[144]

Schell deinde in Christo operationes pure divinas seu tribus Trinitatis personis communes et operationes theandricas distinguit.[145]

Operationes vero theandricas iterum duplici sensu intelligit.

Primo loco operationes theandricae sunt illae operationes, quae naturae Christi divinae cooperationem praesupponunt atque sapientiam, sanctitatem, summam Christi potestatem et auctoritatem divinam in miraculis perficiendis, in exercitio triplicis muneris: prophetae, regis et sacerdotis, resurrectione, descensu ad inferos, ascensione, ecclesiae nec non sacramentorum institutione manifestant. Secundo loco operationes theandricae a Schell omnes operationes Christi pure humanae dicuntur et quidem ratione suppositi divini a quo procedere percipiuntur, uti sunt actiones et passiones internae eius et externae vitae, necessitates ac debilitates, quas Christus passus est, uti sunt: fames, defatigatio, tristitia, dolores, etc. excepto peccato.[146]

10. Einig.

Tripliciter autem propter »mirificam et gloriosam unitionem« — prosequitur Einig textu Dionysii allato — Christi operationes deiviriles dicuntur: sensu generali vocari possunt operationes deiviriles actiones Christi omnes tum quas operatur per naturam divinam, tum quas per naturam humanam operatur; idque ratione suppositi agentis: nam incarnatione peracta neque Verbum quid operatur carne veluti nudatum, quacum est semper hypostatice unitum, neque Christus homo quidquam agit divinitate desertus, cum semper homo ille sit Deus...

Sensu speciali deiviriles dici possunt operationes Christi humanae, tum quia una ex parte principium, quo eliciuntur, natura humana est, altera ex parte haec natura humana ipsius Verbi est propria, tum quia nulla est operatio naturae humanae, quin dirigatur per naturam divinam tanquam principium suum *ἡγεμονικόν* ...

Sensu specialissimo vocantur operationes deiviriles actiones Christi miraculosae, sc. actiones divinae (quae ut tales propriae non sunt nisi una operatio eaque communis tribus personis) quibuscum natura humana concurrit tamquam medium atque instrumentum ad effectum supernaturalem producendum;eae sc. operationes, quas Patres mixtas vocant...[147]

Einig igitur praeter interpretationem obiectivam etiam interpretationem subiectivam Pseudo-Dionysii possibilem esse non negat.

In interpretatione enim Pseudo-Dionysii subiectiva tantum assertio ab Einig sensu absoluto prolata, iuxta quam »neque Verbum quid operatur carne veluti nudatum«, ut vera sustineri potest, cum, accepta interpretatione obiectiva eiusdem Pseudo-Dionysii, cooperatio naturae Christi humanae ad omnes operationes Christi divinas absona sit.

Qua de causa ex eo, quod »neque Verbum quid operatur carne veluti nudatum« et quod »neque Christus homo quidquam agit divinitate desertus« duarum Christi naturarum in propriis perficiendis non communio in operando obiectiva sed communio tantum subiectiva sequitur.

11. Janssens.

Quae quidem formula (sc. Pseudo-Dionysii) — ait Janssens in suo Praenotamine historico de Monothelismo — recte sapit, si mere influxum virtutis divinae in virtutem humanam Christi exprimit, aut principium divinum personale pervadens actiones facultatum humanarum; est autem erronea, si intelligatur de absorptione virtutis humanae per virtutem divinam. Est quippe tunc nihil aliud, nisi mitigata formula Monophysitismi. Unde nil mirum, si Theodosiani in pacem cum Cyro recepti, veluti triumphantes exclamarint, Chalcedonense Concilium ad se venisse, non se ivisse ad illud.[148]

Actiones sunt — explicat Janssens — simul personarum et naturarum. Quum ergo in Christo duplex sit natura et una persona, omnes operationes Christi sunt illius, qui simul est Deus et Homo, dummodo formaliter sint Dei — hominis, hoc est, dummodo in ipsis adsit communicatio naturarum. Istae operationes vocantur ... theandricae, deiviriles... Haec autem communicatio — teste Janssens — latius patet a parte naturae divinae, quam a parte naturae humanae. Etenim multae sunt actiones Verbi, quibus humana natura non participat v. gr., creare novas animas; nulla autem est actio humanae naturae, cui non participat natura divina; et quidem duplici gradu: quatenus natura divina identificatur cum principio subsistente v. gr., in ambulatione Christi; quatenus movet instrumentaliter naturam humanam, v. gr. in resurrectione mortui per physicum contactum effecta. Hae operationes proprius theandricae sunt.[149]

Ex his sequitur — concludit Janssens — in Verbo operationes esse duplicis generis: alias, quibus Pater et Spiritus Sanctus communicant, et hae non sunt theandricae; alias, quibus non communicant, et hae sunt theandricae. Istae autem rursus distinguuntur in theandricas formaliter, uti: resuscitare mortuum per contactum; et theandricas materialiter, uti deambulare. Nihilominus, quatenus Incarnatio est donum supremum Dei, mediate dici possunt ipsae personae Patris et Spiritus Sancti omnibus theandricis Christi operibus participare.[150]

12. Pohle.

Pohle cum Maximo Confessore in Christo operatioes triplicis generis distinguendas esse ait i. e. pure divinas, pure humanas et mixtas.

Operationes Christi pure divinae, ut creatio et conservatio mundi, cardiognosis etc. utpote tribus personis communes, theandricae non sunt.

Ut theandricae sensu propriissimo et strictissimo operationes Christi mixtae sunt i. e. operationes per se et in se divinae, quae tamen naturae humanae cooperatione factae percipiuntur, uti est v. gr. resuscitatio Lazari per vocem: Lazare, veni foras.

Attamen — adiungit Pohle — etiam operationes Christi pure humanae et passiones, uti sunt fames, sitis, defatigao, tristitia, dolores, mors etc. theandricae sensu lato iure merito dici possunt, quatenus ab uno eodemque supposito, principio quod — causatae percipiuntur, a Verbo videlicet divino, quod ut principium ἡγεμονικὸν naturam humanam ut principium quo dirigere eamque variis rationibus afficere supponitur, ita ut Filius Dei passione et morte sua acerba ad redimendum genus humanum idoneus esset.[151]

13. Pesch Christianus.

Monotheletae — ait Pesch — ad effatum vulgati Dionysii Areopgitae in Epistola 4. ad Caium monachum... provocabant... Patres vero catholici hoc dictum formulam videlicet christologicam Pseudo-Dionysii ita interpretati sunt, ut sensus sit, in Christo operationes divinas et humanas esse in uno supposito quod suppositum cum sit θέανδρος vel θεάνθρωπος vel ἀνδρωθεὶς θεὸς, ut idem Dionysius ait, omnis operatio Christi ut Christi vocari potest deivirilis operatio. Cum vero haeretici hac formula abuterentur, eius genuinus sensus declaratus est a concilio Lateranensi sub Martino I. can. 15.[152]

Deivirilis — continuat Pesch — vocari potest omnis acti humana Christi, tum quia haec actio dignificatur ab hypostasi divina, cuius est actio; tum quia Verbum peculiari providentia dirigebat omnes actiones humanae naturae. In specie deivirilis dicitur operatio Christi, quae in se quidem divina est, neque vero perficitur sine ministerio humanae naturae, ut cum Christus tactu vel voce aegros sanabat aut in mari ambulabat. Hae operationes, in quantum divinae erant, Christo erant communes cum Patre et Spiritu Sancto; eaedem vero operationes, in quantum per hypostasim Verbi coniunctae, erant cum humana natura, non erant communes Patri et Spiritui Sancto... Itaque operationes pure divinae Verbi, ut creatio et conservatio non sunt theandricae, eae vero operationes Christi, quae vel sunt mere humanae, ut edere et dormire, vel mixtae ut Lazarum vocando resuscitare a mortuis, sunt theandricae, quia in his divina Christi operatio utitur humana et humana participat virtutem operationis divinae.[153]

14. Diekamp.

Transeamus ad opinionem, quam Diekamp hac in re defendit.

Monotheletae — ait Diekamp — Dionysium qua testem principalem invocabant, ut suam haeresim, secundum quam una et unica activitas theandrica in Christo admittenda est, probent.[154]

Formula Pseudo-Dionysii de activitate theandrica — prosequitur Diekamp — sensu orthodoxo tamen intelligi potest et contra Monotheletas a theologis, praecipue a Sophronio, patriarcha Hierosolymitano, Maximo Confessore et a concilio Lateranensi a. 649. (contra Monotheletas) defendebatur.

Triplex enim — pergit Diekamp — operatio Christi distinguenda est, cuius uniuscuiusque Logos (Verbum) semper principium quod existit: operationes videlicet pure divinae (creatio mundi); persona divina Verbi easdem natura divina ut principio quo perficit; haec igitur nullatenus theandricae sunt; operationes Christi simpliciter humanae (videre, audire, ambulare). Eaedem theandricae vocari possunt, quia Verbum natura humana ut principio quo easdem perpetrat. Denique operationes Christi mixtae, quas Verbum natura divina sed cooperatione naturae humanae ut instrumento coniuncto perficit, uti est resuscitatio mortui, sanatio miraculosa per tactum.

Quae ultimae operationes — concludit Diekamp — videlicet mixtae theandricae sensu proprio dicendae sunt, cum teste concilio Lateranensi »mirificae et gloriosae unitionis demonstrativae« sint.[155]

15 Billot.

Billot de Pseudo-Dionysio ex professo non loquitur, sed activitatem theandricam formula christologica Leonis Magni et textibus Joannis Damasceni de Christi activitate illustrat.[156]

Porro ea — eius verba sunt — quam Patres agnoscunt utriusque naturae communio in operando, triplici potissimum modo debet considerari. Primo quidem in ordine perfectionis moralis, in quantum operatio humanitatis per divinitatem ita regebatur, ut esset semper ordinatissima, et omnibus numeris absolutum exemplar prae se ferret... Praeterea secundo consideratur haec communio in ordine efficaciae ad extra, in quantum divinitas humanitate utebatur, tamquam instrumento ad operationem miraculorum et eorum quae supra naturam erant... Tertio demum est attendenda communio divinitatis cum operante humanitate in ordine satisfactionis et meriti apud Deum, quatenus Verbi divinitas, non quidem agendo sed formaliter sustentando humanitatem tamquam eius hypostasis, eo ipso praestabat ut actiones meritoriae et satisfactoriae a sola humanitate elicitae, essent actiones suppositi divini, ac per hoc, infinitam quamdam aestimabilitatem ac dignitatem involverent in genere satisfactionis et meriti.[157]

Ex his — concludit Billot — recte concludes, operationem theandricam accipi pro operatione, quae cum sit a supposito divinae simul et humanae naturae, per alterutram naturam cum alterius communione secundum aliquem e tribus modis, perficitur.

Nunc autem, quia nulla fuit humana Christi operatio in qua non communicaverit divinitas, dum e contra humanitas in iis solis operationibus divinitatis communicavit, quae dispensationem incarnationis et redemptionem spectant, sequitur omnem humanam operationem *in Christo fuisse theandricam; non tamen* vice versa, *omnem* divinitatis operationem.[158]

Ad operationem theandricam — adiungit Billot in Corollario — maxime pertinet satisfactio, quae Christus condigne satisfecit pro peccatis nostris, nec non et meritum, quo generi humano meruit restitutionem gratiae.[159]

Ex dictis — continuat Billot — sequitur operationem theandricam *in triplici ordine considerari: in ordine moralis perfectionis, in ordine immutationis rerum exteriorum*, denique in ordine satisfactionis et meriti apud Deum. Primo modo, operatio theandrica exhibet summum illud ac supremum sanctitatis exemplar quod in Christo toti generi humano illuxit. Secundo modo, dicit miraculorum operationem... Tertio demum modo, dicit satisfactionem per quam sublatum est peccatum mundi, nec non et meritum quo homini lapso restituta est gratia.[160]

Porro, si solum attenderemus splendorem qui nostrae mentis oculos, percellit, duobus prioribus modis potissimae partes indubitanter essent attribuendae. Nam in his operatio theandrica sic est effectus incarnationis, ut sit etiam quoad nos maximum eius signum: signum dico faciens incarnationem evidenter credibilem et credendam... Nunc autem in tantum dicimus Christi satisfactionem ac meritum ad operationem theandricam maxime pertinere, in quantum non potuisset esse quocumque modo nisi ab Homine — Deo. *Dum contra, norma* sanctitatis et *miraculorum operatio* quae in Christo fuit, non tamen necessario nexu cum unione personali naturae creatae ad Deum connectitur... Bene ergo dicitur satisfactio huiusmodi operatio theandrica per excellentiam...[161]

Sic igitur — concludit Billot — ex praedictis habes quid sibi velint Doctores, cum de operatione theandrica loquentes, maxime insistunt in hoc quod actiones et passiones humanitatis Christi nobis salutares fuerunt.[162]

16. Bartmann.

Monotheletae Severiani iuxta Bartmann activitatem Christi theandricam valde inculcabant et auctoritate celebris Pseudo-Dionysii fundabant. Pseudo-Dionysius vero formula utebatur, quae clara in se non erat et Monophysismum sapiebat.[163]

Bartmann distinguit operationes Christi pure divinas seu a persona Verbi divina per naturam divinam peractas (creatio mundi), operationes divino-humanas (die gottmenschlichen) i. e. a persona divina per naturam humanam perpetratas (ambulare, sitire, pati, mori) et operationes mixtas a natura divina naturae humanae ministerio patratas (pleraque miracula).[164]

Operationes Christi pure divinae et operationes mixtae toti Trinitati communes sunt et operationes divino-humanae, utpote operationes soteriologicae, Christo propriae et hac de causa theandricae sensu vero dici debent.[165]

Consequenter — concludit Bartmann — in Christo tantum operationes divinae et theandricae admittendae sunt, quia operationes pure humanae in Christo non existunt quia omnes a Verbo procedere et causari concipiuntur.[166]

Idem in confirmationem suae assertionis formulam affert christologicam Leonis Magni et commentarium Joannis Damasceni in Pseudo-Dionysium.[167]

Bartmann igitur cum Billot illas operationes ut theandricas habet, quas alii autores aut ut pure humanas aut ut theandricas sensu lato appellant.[168]

Commentarius deinde Damasceni, ad quem Bartmann provocat, non tantum omnes operationes Christi humanas et quidem sensu speciali operationes soteriologicas, sed etiam super omnia, uti supra ostendimus, operationes Christi mixtas seu miraculosas tum divino-humanas tum humano-divinas ut theandricas habet.[169]

17. Lercher.

Nomen operationis theandricae — dicit Lercher — primum occurrit in scriptis Pseudo-Dionysii... Postea nomine abusi sunt Severiani, sectatores Monophysitismi, affirmantes, hoc nomine significari operationem Christi physice unam. Sensum genuinum formulae declaravit concilium Lateranense sub Martino I.... Abhinc terminus »actio theandrica« pertinet ad corpus theologiae catholicae.[170]

Operationes Christi — prosequitur Lercher — ut iam s. Maximus (in epistola 4. Dionysii Areopagitae) exponit, triplices generis sunt. Aliae procedunt ex divinitate Verbi sola absque cooperatione naturae humanae Christi. Talem memorat s. Maximus sanationem absentis filii reguli. Aliae ex sola natura humana elicitive tamquam a principio quo procedunt: comedere, contristari. Quae tamen actiones, licet elicitive sint ex humana natura, tamen sunt operationes Verbi iuxta axioma: actiones sunt suppositorum. Aliae demum mixtae sunt, in quibus utraque natura simul agit. Huc pertinent pleraque miracula Christi. In his primario divina natura operatur per omnipotentiam; humana natura opus divinum comitatur per contactum aegroti, per iussionem »surge, tolle lectum tuum« et alia eiusmodi. Quae ex his operationibus vocantur theandricae? Ex censu earum profecto seponendae sunt actiones pure divinae. Omnes humanae operationes recte theandricae vocantur duplici ex causa. Primo ratione moralis perfectionis. Omnis operatio Christi dirigebatur a Verbo et ideo vel minima actio humana Christi erat perfectissima. Quum e. c. Jesus obediens parentibus opera vilia exer-

ceret, motiones manus cognitione et dilectione infinita dirigebantur. Itaque Jesus homo semper voluit optimum ex parte operantis, etsi non semper optimum ex parte operis... Sic Jesus semper operatus est summa sapientia et bonitate; opera materialiter sumpta erant inaequalia: orare, ambulare, portare aquam. Secundo recte vocantur actiones theandricae ratione dignitatis. Nam quia omnes istae operationes sunt Filii Dei unigeniti ut principii, quod operatur, infinitum satisfactionis et meriti valorem habent. Principaliter vero et per eminentiam actiones mixtae, effectiones miraculosae, theandricae vocantur. Operatio mixta duas actiones complectitur, divinam et humanam. Divina est actio Dei unius et trini, humana pertinet ad solam hypostasim Verbi ut ipsius propria.[171]

18. Galtier.

Formula scilicet de activitate theandrica — animadvertit Galtier — inducta est, labente saec. 5. ab Areopagita in epistola sua 4., ubi dicit Christum »nec divina ut Deum effecisse, nec humana ut hominem, sed, Deo facto viro, novam quamdam deivirilem operationem nobis exhibuisse«.[172]

Qualis igitur ab auctore suo — prosequitur Galtier — usurpata est, Monophysismum potius ac Monothelismum quemdam sapere videtur: unitatem subiecti agentis adeo vult tueri ut, etsi duplex sit in Christo principium operandi specifice diversum, operari tamen sit unicum. Quo sensu formula Monophysitis placuit et a Severo Antiocheno in specie approbata est.[173]

Prioribus propterea — adiungit Galtier — Monothelismi fautoribus visa est apta, in quam convenirent tum Monophisitae moderati tum catholici. Hoc consilio inserta est a Cyro Alexandrino anathematismis, qui dicuntur unionis anni 633., quasi significaret Christum »operari divina humana una theandrica operatione«. Consentit Sergius Constantinopolitanus, qui imo putavit aut putare finxit ad eum sensum posse accomodare formulan sancti Leonis: Agit utraque forma, etc.[174]

Exinde vero — pergit Galtier — allata interpretatione Martini I. papae et concilii Lateranensis, Maximi Confessoris atque Joannis Damasceni — formula facta est trita ad significandas Christi actiones, in quibus alterutra »forma agit quod proprium est cum alterius communione«. Huiusmodi vero non sunt nisi actiones, quae dicuntur tum stricte humanae, tum mixtae. Humanae, v. gr. currere, manducare, orare, dolere, obedire etc. quae etsi sunt suppositi divini, ut principii quod, tamen eliciuntur, ut a principio quo, a sola natura humana. His igitur forma divina non communicat, nisi lato sensu, quatenus identificatur realiter in supposito, cuius et a quo valorem ac dignitatem moralem accipiunt ordinis divini. Theandricae proinde non sunt nisi lato sensu.[175]

Sensu stricto theandricae sunt operationes mixtae, quarum effectui totali cooperatur, per modum principii elicitivi quo, utrauque forma: sic v. gr. ambulare in mari, miracula voce et imperio patrare, condere Ecclesiam, instituere sacramenta... Tunc enim una est complexive operatio utriusque formae, non tantum propter unitatem suppositi et unitatem moralem inter utriusque formae operationem propriam, sed etiam propter coefficientiam unius effectus resultantis.[176]

Attamen Pseudo-Dionysii formula christologica quocumque sensu sive obiectivo sensu, uti a Galtier intelligitur sive etiam subiectivo sensu sumitur doctrinam, uti saepe diximus, prorsus orthodoxam continere dicenda est. Utraque enim interpretatio etiam cum ideis christologicis fundamentalibus Pseudo-Dionisii orthodoxis perfecte congruit.

Hisce dictis accedamus oportet ad comparationem inter utramque interpretationem formulae christologicae Pseudo-Dionysii: obiectivam scilicet et subiectivam.

VI.

Comparatio inter interpretationem obiectivam et subiectivam instituitur.

Formula christologica Pseudo-Dionysii, uti ex dictis patet, sensu obiectivo et subiectivo interpretari potest, secundum quod Christi activitas vel sensu obiectivo seu rationes sui vel sensu subiectivo seu ratione subiecti, a quo procedit, consideratur.

Omnes auctores hucusque allati omnino unanimes sunt, quatenus iure merito contra Monothelismum Christi activitatem theandricam minime ut unam sensu physico intelligendam esse extollunt.[177]

Omnes fere in notione etiam positiva activitatis theandricae conveniunt, quatenus Christi activitatem sensu tantum obiectivo, seu ratione sui tantum, considerant, atque Pseudo-Dionysium sensu obiectivo accipiendum esse affirmant et terminos concretos formulae ipsius sensu abstracto accipiunt, formula christologica Leonis Magni etiam sensu obiectivo intellecta explicant et operationes utriusque Christi naturae distinctas et inconfusas, sed unitas theandricas esse dicunt.[178]

Quae interpretatio obiectiva sensui communi congruit, cum terminus »activitas theandrica« secundum communem modum loquendi duas Christi operationes unitas potius quam unam ex duabus operationibus ut tertiam, mixtam et conflatam vel unum idemque subiectum theandricum secundum diversas et inconfusas naturas variis modis agens significet.

Auctores vero allati Pseudo-Dionysium explicantes, uti vidimus, in activitatis theandricae ambitu decernendo differunt, quatenus v. gr. Sophronius et Maximus Confessor

Christi operationes tantum mixtas theandricas existimant. Martinus vero I. papa non tantum Christi operationes mixtas sed etiam, si non omnes, saltem illas Christi operationes humanas, quae soteriologicae sensu stricto appellari solent. Ioannes Damascenus iterum ratione deificationis obiectivae Christi naturae humanae, tum operationes mixtas, tum omnes operationes humanas. S. Thomas vero, Petavius, Scheeben, Franzelin, Schell, Einig, Janssens, Pohle, Pesch, Diekamp, Lercher et Galtier Christi operationes mixtas theandricas sensu stricto, et omnes operationes humanas qua tales theandricas sensu lato, et quidem, sive ratione deificationis obiectivae, sive ratione deificationis subiectivae, sive ratione utriusque naturae Christi humanae deificationis.

Et dum iuxta Damascenum v. gr. operationes Christi humanae characterem soteriologicum ex deificatione obiectiva naturae Christi humanae, iuxta Billot e contrario omnes operationes Christi humanae iam ex deificatione subiectiva, i. e. ex eo quod a supposito divino Verbi simpliciter sustentatur, characterem soteriologicum derivare dicuntur easdemque omnes scilicet operationes humanas utpote soteriologicas, Billot et cum ipso etiam Bartmann, theandricas per excellentiam appellandas esse affirmant.[179]

Omnibus hisce auctoribus etiam auctores protestantes Dorner, Bonwetch, Harnack, Krüger et Seeberg adiungere liceat quatenus etiam ipsi Pseudo-Dionysium sensu obiectivo intelligunt.[180]

Id tandem aliquando mirandum non est, quia interpretatio formulae Pseudo-Dionysii sensu obiectivo proposita inconsequentia laborat maxima, si operationes Christi tantum mixtas theandricas habet.

Formula enim Pseudo-Dionysii sensu obiectivo accepta, relate ad operationes Christi divinas, necessario, uti vidimus, restringenda est, ita ut in Christo operationes pure divinae et theandricae distinguendae remaneant.

Et operationes theandricae hoc in casu duplicis sunt ordinis, i. e. illae Christi operationes divinae, in quibus patrandis Christus natura sua humana utebatur et omnes reliquae operationes humanae qua tales.

Quibus positis in formula christologica Pseudo-Dionysii sensu obiectivo explicata evolutio quaedam notanda est, quatenus activitatis theandricae ambitus sub influxu formulae Leonis Magni sensu obiectivo acceptae decursu temporis, tum dependenter, tum etiam independenter a Pseudo-Dionysio magis magisque extendebatur, ab activitate Christi mixta usque ad omnes ipsius operationes humanas qua tales.

Si vero Christi activitas ratione subiecti, a quo procedit, consideratur, universa activitas theandrica est, quia omnes Christi operationes tum pure humanae, tum etiam pure divinae tum, uti patet, operationes divinae et humanae unitae ab uno eodemque Christo,

Deo simul et homine, ab uno eodemque subiecto theandrico procedunt.

Terminologia vero interpretationis subiectivae de »una Christi activitate« secundum modum loquendi unam activitatem sensu physico ut tertiam ex duabus mixtam significat.

Nihilominus utraque interpretatio orthodoxa existimanda est, i. e. non tantum obiectiva, sed etiam subiectiva, etiamsi terminologia utitur monophysitica, quia interpretatio subiectiva doctrinam christologicam sensu materiali seu quoad rem omnino orthodoxam continet.

Haec quoque subiectiva interpretatio evolutionem suam habere videtur, prouti ex dicendis patebit.

Utraque igitur formula christologica, tum Leonis Magni, tum Pseudo-Dionysii, sensu obiectivo et subiectivo explicari potest.

Sensu obiectivo utraque idem significat, i. e. utriusque Christi naturae operationes unitas seu opera utriusque Christi naturae communione vel cooperatione perpetrata.

Proinde utraque formula etiam quoad Christi operationes divinas, uti patet, restringenda est.

Iam vero iuxta interpretationis obiectivae fautores allatos, tum Leo Magnus ipse, tum Pseudo-Dionysius, de Christi operationibus divinis sensu restricto et limitato locuti sunt. Ita v. gr. Leo Magnus secundum illos »miracula« et »iniurias« ab utraque Christi natura patratas affert, ut naturarum in Christo inconfuse unitarum diversitatem probet.[181]

Formula vero Pseudo-Dionysii sensu subiectivo intellecta Christum Deum simul et hominem, seu unum idemque subiectum theandricum, nativitate miraculosa et activitate theandrica manifestatum significat.

Et formula Leonis Magni, sensu subiectivo explicata termino »utraque forma« naturas in uno eodemque supposito inconfuse unitas et operantes vel melius, unum idemque subiectum seu suppositum secundum utramque naturam agens, et termino »quod proprium est« naturarum in uno eodemque supposito inconfuse unitarum opera propria qua talia exprimit.[182]

Christi nempe naturae, etiamsi ratione unius eiusdemque suppositi in communione mutua extant seu indivisae et unitae sunt, nihilominus opera propria reduplicative qua talia perficiunt.

Quam communionem vero communionem in operando subiectivam seu communionem in essendo denominavimus.[183]

Et uti interpretatio subiectiva formulae Pseudo-Dionysii ex terminis concretis et sensu absoluto et exclusivo prolatis, quibus Pseudo-Dionysius utitur, et ex fine, quem ipse Epistola sua ad Caium prosequitur, erui potest, ita etiam interpretatio subiectiva formulae Leonis Magni in naturarum Christi communione in operando, quam ipse sensu absoluto proponit, in scopo, quem Epistola sua dogmatica intendit et in exemplis, quae ad thesim

suam contra Eutychen probandam affert, fundari sine ullo dubio potest.

VII.

Verosimile est Theodosianos de una Christi activitate theandrica sensu subiectivo locutos esse.

Hac in parte septima et ultima quaestio nobis solvenda remanet, utrum scilicet verosimilis sit sententia, secundum quam Theodosiani canone septimo Unionis Alexandrinae, a qua Monothelismus saeculi septimi originem duxit, Pseudo-Dionysium sensu subiectivo intellexerint.

Ad eandem quaestionem resolvendam ideologia nobis et terminologia christologica fundamentalis, quam Theodosiani propugnabant, paucis illustranda est.[184]

Theodosiani enim, una ex parte, terminum abstractum „φύσις„ et concretum „ὑπόστασις“ cum Cyrillo Alexandrino pro synonimis habent et, alia ex parte, aeque ac Cyrillus toti in eo sunt, ut unitatem et identitatem subiecti seu suppositi divini in Christo contra Nestorianos defendant.[185]

Theodosiani nimirum duas Christi naturas negant, quia duas Christi naturas confiteri iuxta ipsos idem est ac Christum in duos Filios seorsim existentes, in duas personas seu duo supposita dividere atque ita Nestorii haeresim profiteri.

Qua de causa Theodosiani definitionem christologicam concilii Chalcedonensis de duabus Christi naturis Nestorianismi arguentes, formula christologica, uti est »una natura Dei Verbi incarnata«, libentissime utebantur, ut ita auctoritate Cyrilli Alexandrini roborati et ducti, tum humanitatem et divinitatem in Christo inconfuse unitam, tum, ut, ante omnia, unum idemque subiectum seu suppositum divinum Verbi in Christo esse ostenderent.

Theodosianorum igitur doctrina christologica fundamentalis, quoad rem seu materialiter considerata, omnino orthodoxa asserenda est, quia terminologia monophysitica, qua in exprimenda ideologia christologica fundamentali utebantur, exclusive sensu antinestoriano accipienda est.

Haec de orthodoxia materiali christologiae fundamentalis a Theodosianis propositae sententia a theologis temporis recentissimi non paucis iam accipitur.[186]

Certum est enim ideologiam et terminologiam christologicam Cyrilli Alexandrini ortam et evolutam esse partim sub influxu scholae Alexandrinae, cui Cyrillus adhaerebat, partim sub influxu Nestorianismi, quem tam vehementer impugnabat, ut ubique locorum tum ideologia tum terminologia ipsius universa spiritum antinestorianum prodat.

Ita etiam consequenter Theodosiani, posteriores eiusdem scholae Alexandrinae asseclae auctoritate Cyrilli Alexan-

drini vehementissimam et longam pugnam, non tantum contra Nestorianos pugnabant, sed etiam contra concilium Chalcedonense, quod Nestorianismi accusant.[187]

Ut igitur haeresis Nestoriana occasio fuit, qua Cyrillus Alexandrinus christologiam propriam formulis antinestorianis induerit, ita Nestorianismus eiusdem scholae Alexandrinae asseclis Theodosianis, qui sese Cyrilli Alexandrini discipulos aestimabant, ansam dare potuit, ut christologiam et terminologiam a Cyrillo Alexandrino receptam etiam quoad Christi voluntatem et activitatem novis formulis christologicis Nestorianismum refutantibus locupletaverint et quidem eo magis, quod Cyrillus Alexandrinus etiam de »una et eadem Christi activitate per utramque naturam manifestata« locutus sit.[188]

Quibus positis Theodosiani consequenter primo »Christum duas esse naturas« negare poterant et »unam naturam Dei Verbi incarnatam« cum Cyrillo Alexandrino sensu scilicet concreto confiteri, quatenus in Christo, »etiamsi ex humanitate et divinitate constat, nullatenus tamen in ipso duo seorsim existentes distinguendi sunt, Deus Verbum scilicet et homo, sed unus idemque Deus simul et homo« agnoscendus.

Ita Theodosiani v. gr. formulam christolgicam proponere poterant, iuxta quam »duae Christi voluntates« negantur, quarum una passionem et mortem detrectat, altera desiderat, et »una« conceditur voluntas, quatenus voluntas duorum seu duo volentes in Christo esse negantur, qui relate ad passionem et mortem sibi contrarii essent; quatenus videlicet in Christo duo principia quod volendi negantur et una igitur asseritur voluntas sensu concreto, i. e. voluntas unius eiusdemque et non duorum, unus idemque volens, unum idemque principium quod volendi, Christus scilicet Deus simul et homo, qui voluntate sua divina, i. e. sub influxu voluntatis suae divinae, passionem et mortem amplectitur-voluntate sua humana.[189]

Ita Theodosiani etiam formulam christologicam defendere poterant, iuxta quam »duae Christi operationes« negantur »et una Christi operatio asseritur, etiamsi Christus opera divina et humana patrabat«, et quidem sensu iterum concreto, quatenus omnia opera tum divinitatis tum humanitatis nullatenus a duobus operantibus, sed ab uno eodemque operante, uno eodemque Christo Deo videlicet et homine peraguntur.[190]

Quo in casu Theodosiani una ex parte unum eundemque Christum Deum et hominem ut unum idemque principium quod activitatis et altera ex parte divinitatem et humanitatem ut principia quo activitatis in effectibus potius divinitatis et humanitatis affirmarent.[191]

Immo Theodosiani sub influxu ideologiae et terminologiae christologicae Cyrilli Alexandrini »de una Christi voluntate et activitate divina« loqui poterant si hanc formulam sensu concreto intelligebant et omnes Christi volitiones et operationes,

tum divinas, tum etiam humanas, a Christo, utpote ab uno eodemque supposito divino, procedentes considerabant.

Quae omnes formulae christologicae hisque similes terminologia quidem monophysitica sed concreta exprimuntur, at ideologiae et terminologiae christologicae Cyrilli Alexandrini optime adiungi possunt.[192]

Quaestio nunc exoritur, utrum Theodosiani etiam Pseudo-Dionysii formulam sensu subiectivo intellexerint.

Praesupposita vero doctrina christologica fundamentali, prouti a Theodosianis seu Severianis et Themistianis defendebatur, iam a priori verosimilis apparet sententia, iuxta quam ipsi etiam Pseudo-Dionysium canone septimo Unionis Alexandrinae sensu subiectivo intelligere poterant.

Una est et quidem divina — ait Theodosius patriarcha Alexandrinus ad Theodoram Augustam — utriusque (essentiae Christi) operatio, quoniam unius et eiusdem esse dicimus et divina miracula et omnes naturales et irreprehensibiles passiones, quas pro nobis propria carne sponte passus est.[193] Sancti Patres — prosequitur Theodosius — unam esse in ipso (Christo) operationem et voluntatem secundum eius divinitatem et secundum eius humanitatem praedicaverunt.[194]

Sancti Patres — insurgit Themistius diaconus Alexandrinus contra Theodosium, patriarcham Alexandrinum — unam absolute esse dixerunt operationem et non sicut iste de divina tantum loquuntur operatione, aut alteram humanam sic insinuant, quatenus ab uno eodemque Christo omnia perpetrata ... divina et humana, unam omnino, uti dixi, operationem dicunt.[195]

Activitas Christi omnium divinarum et humanarum operationum — ait Themistius ad Marcellinum, presbyterum quendam et Stephanum diaconum — non erat alia et alia (duorum), sed una atque eadem, utpote unius eiusdemque existens. Et hac de causa Areopagita ipsam theandricam nominavit.[196] Beatus Severus — ait Themistius — contra Colluthum quendam, qui Theodosium defendebat — eo quod Christus alia divino, alia vero humano modo operabatur, activitatem theandricam, minime vero divinam tantum praedicabat.[197] Si ipsa (operatio) — ait Themistius ad eundem Colluthum — divina tantum et non theandrica, Christus secundum nos (secundum naturam humanam) nihil operatus est.[198]

Verbum divinum — ait Theodosius iterum ad Theodoram Augustam — propria sibi faciens, quae carnis sunt; carnem suam naturae suae operatione exornat; quo fit, ut caro per unionem cum Verbo Dei divina operatione instruatur; quod quidem animatam carnem ipsi inconfuse et immutabiliter unitam esse demonstrat.[199] Huius sensus — defendit Colluthus Theodosium contra Themistium — Theodosius unam divinam operationem asserit, non ad diferentiam eorum, quae perficiuntur, inspiciens, sed ipsam virtutem operativam Salvatoris innuens.[200]

Uti ex paucis hisce textibus ex concilio Lateranensi et Constantinopolitano III. (oec. VI.) desumptis colligitur, inter Theodosium et Themistium praeter quaestionem de scientia animae humanae Christi etiam quaestionem de activitate Christi motam esse.[201]

Theodosius patriarcha Alexandrinus etenim unam Christi activitatem divinam docuit. Cum autem idem Theodosius in Christo opera secundum divinitatem et secundum humanitatem patrata rite distinguat, formula eius de Christi una et quidem divina activitate sensu subiectivo seu antinestoriano accipienda esse videtur, quatenus scilicet Theodosius eandem formulam aptissimam habuit ad unum idemque suppositum divinum Verbi in Christo secundum divinitatem et secundum humanitatem operantis contra Nestorianismum extollendum.

Qui modus loquendi de »una« et quidem »divina« Christi activitate Themistio non placuit, quia Christi humanitatem negare videbatur.

Qua de causa Themistius contra Theodosium surrexit et aut simpliciter »unam Christi activitatem« aut »unam Christi activitatem theandricam secundum Dionysium« cum Severo dicendam et credendam esse asseruit.

Themistius enim speciali modo ultimam formulam de »una Christi activitate theandrica« aptissimam habere videbatur, qua, tum unitas atque identitas suppositi in Christo una ex parte, tum etiam divinitatis et humanitatis diversitas alia ex parte, contra Nestorianos, a quibus Theodosiani de Apolinarismo arguebantur, exprimeretur et defenderetur.[202]

Et haec formula de una Christi activitate theandrica sensu subiectivo intellecta tanquam formula ipsius Pseudo-Dionysii etiam victoriam obtinuisse videtur, quatenus Theodosiani capite septimo Unionis Alexandrinae accepta concilii Chalcedonensis de duabus naturis definitione, nihilominus Christum opera divina et humana una activitate theandrica secundum Dionysium operari confessi sunt.[203]

Theodosiani nimirum in Pseudo-Dionysii formula propriam ideologiam christologicam perspicere poterant, si hac formula unum idemque subiectum theandricum nativitate miraculosa et activitate theandrica exhiberi declarabant.

Eandem vero unitatem et identitatem subiecti seu suppositi theandrici in Christo Theodosiani Nestorianos impugnantes in Christi voluntate et activitate quam maxime exhiberi sine ullo dubio putare poterant.

Quid igitur mirum, si Theodosiani Pseudo-Dionysii formulam sensu subiectivo intellexerunt et propria etiam terminologia perfecerunt et expresserunt atque unam Christi activitatem theandricam in eum finem proposuerunt, ut duas Christi operationes, id est duas in Christo operationes per se existentes seu duo operantes, duo principia quod operationis non esse contra Nesto-

rianos ostendant sed unam operationem, operationem scilicet unius eiusdemque subiecti seu suppositi theandrici ut principii quod, Christi scilicet Dei simul et hominis, qui tum secundum humanitatem, tum secundum divinitatem operatur.

Quae si probari poterunt, Pseudo-Dionysii formulam a Theodosianis quoad rem corruptam non esse sequitur, quia Theodosiani hoc in casu eam formulam sensu subiectivo interpretati sunt et propria terminologia adaequate expresserunt.[204]

Et ita formulam Pseudo-Dionysii etiam sensu subiectivo explicatam evolutioni subiectam esse apparebit.

Uti auctores vero citati, qui Pseudo-Dionisium sensu obiectivo et antimonophysitico accipiunt, ad eandem explicationem sub influxu formulae christologicae Leonis Magni sensu obiectivo intellectae pervenerunt, ita etiam Theodosianos ad suas de Christi voluntate et activitate formulas christologicas antinestorianas sub influxu ideologiae et terminologiae christologicae Cyrilli Alexandrini pervenisse dicemus.

Quapropter Pseudo-Dionysii formulae interpretatio obiectiva etiam interpretatio antimonophysitica denominari potest, et interpretatio subiectiva, quae opinione nostra a Theodosianis defendebatur, interpretatio antinestoriana appellanda erit.

Attamen modus loquendi de una Christi activitate theandrica, uti supra iam monuimus, reiiciendus est et erat, quia usui communi contradicit, et quidem eo magis, quod posita definitione concilii Chalcedonensis de duabus Christi naturis etiam duae Christi voluntates et duae operationes admittendae erant.

Simili quoque modo — ait Billot — manifestum, quod ad infallibilem eorum, quae fidei sunt, propositionem multoties exigitur determinatio infallibilis circa facta extra ambitum revelationis existentia... Puta, determinatio circa talem editionem sive versionem. An sit conformis originalibus Scripturis et hac de causa authentica... Item... determinatio circa hanc vel illam loquendi formam, an sit idonea ad exprimendum dogma. Nam quid ad me, quod infallibiliter sentias, si id, quod infallibiliter sentis, potes fallibile exprimere?[205]

Qua de causa Ecclesia semper tota in eo erat, ut veritates christianae credendae etiam rite exprimantur.[206]

Nihilominus formulam christologicam de una Christi activitate theandrica sensu subiectivo explicatam quoad rem, orthodoxam esse dicimus uti etiam ideas christologicas fundamentales, quas Theodosiani profitebantur, orthodoxas esse etiam nos probavimus.[207]

Quae omnia si ita esse probantur, Pseudo-Dionysii formula christologica sensu subiectivo interpretata novam nobis aperire viam et novam nobis afferre lucem capax erit in historiam Monotheletismi saeculi praesertim septimi, qui ex Unione Alexandrina originem duxit quique in concilio Constantinopolitano III. (oec. VI.) damnatione Monotheletarum nec non et Honorii I. pape finivit.

Quibus omnibus positis Theodosianorum seu Severianorum et Themistianorum integram oportet videre tum ideologiam tum terminologiam christologicam speciali respectu habito ad eorundem doctrinam de voluntate et activitate Christi, ut diiudicare valeamus, quonam sensu iidem, sub influxu Cyrilli Alexandrini et Pseudo-Dionysii Areopagitae unam et eandem Christi voluntatem et activitatem, unam et eandem voluntatem et unam activitatem Christi theandricam proposuerint, et quonam sensu, consequenter, iidem cum suis discipulis et asseclis, Monotheletis scilicet saeculi septimi, Theodoro Pharanitano, Cyro, Sergio, Pyrrho, Petro, Paulo et aliis nec non cum Honorio I. papa in concilio Constantinopolitano III. oecumenico VI. damnati sint.

Sed haec ad tertiam, et ultimam, uti initio diximus, quaestionem praeviam ad Novam Apologiam Honorii I. papae remittimus. —

Notae

[1] Bogoslovska Smotra, Zagreb, 1919, 27—37; 81—90; 1927, 44—52; 165—170. — Syn. Lat. Mansi, X, 894, 902, 982, 987; Syn. Cstplt. oec. VI., Mansi, XI, 222, 346, 354, 359, 635; 684—686.

[2] *καὶ τὸ λοιπόν, οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος.* Migne, P. gr. 3 (1). 1072. Dicimus Pseudo-Dionysium, quia epistola ad Caium monachum Dionysii Areopagitae, S. Pauli discipuli et episcopi Atheniensis, non sit, sed, prouti infra magis patebit, scriptoris cuiusdam, qui sub finem saeculi V. vel initio saeculi VI. in Syria vixit. — »Unus tamen ex omnibus Graecis auctoribus« animadvertit Petavius, »quantum quidem meminisse possum, singulare nomen commentus est, quo utraque natura constantem personam exprimeret, Caesarius Dialogo tertio, in Responsione ad quaestionem 133. ac *θέανδρον* appellavit«. (De theologicis dogmatibus, Venetiis, 1747, t. IV, 1. VIII. c. X, 357). In libro enim, qui »Caesarii... fratris Gregorii theologi Dialogi quatuor« inscribitur, haec leguntur: »Nec Deus, nec homo seorsum. Nudus enim homo nos salvare non potuisset, Deus vero nudus pati nequit. Quamobrem fecit hoc unus ex ambobus (utroque), per concursum et unionem naturarum ex perpetua Virgine natus, ille Deus-homo *(θέανδρος)* qui, nihilominus, quod erat, servavit«. (Migne, P. gr. 38, 1035—1036). »Verum«, adiungit Petavius, »suppositius est Caesarius iste et in plerisque parum probatus«. (Ib., 357). — Idem asserit etiam Bardenhewer (Patrologie, Freiburg B., 1910, 253).

[3] *. . . καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ, καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον.* Mansi, XI, 565. — Cfr. dissertationem nostram: »Celebris Cyrilli Alexandrini

formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. Prima quaestio praevia ad Novam Apologiam papae Honorii I. (Ephemerides theologicae — Bogoslovska Smotra, Zagreb 1926, 56—102). Cyrus eandem Unionem cum Theodosianis factam esse ait. (Epistola Cyri ad Sergium, Mansi, X, 562.) Ita etiam Sergius in Epistola ad Cyrum (Mansi, X, 971—974). Iuxta Sergium Cyrus »modeste adhortatus est eos, qui in magna civitate Alexandrina Eutychetis, et Dioscori, Severi quoque, et Iuliani, Deo odibilium, haeresi languerent, ad catholicam ecclesiam accedere«. (Epistola Sergii ad Honorium, Mansi, XI, 531). Theodosianos Acephalos vocant Martinus I. papa (Sessio I. conc. Lat., Mansi, X, 871), Sophronius (Epistola synodica, Mansi, XI, 483, 502—503) et Agatho papa (Epistola ad Constantinum imperatorem, Mansi, XI, 243, 270). — Theodosiani etenim asseclae sunt illius Monophysismi, qui sub nomine Monophysismi Alexandrini, seu potius, Monophysismi Severiani notus est. Cuius Monophysismi asseclae ducibus patriarchis Alexandrinis: Dioscoro, Timotheo Ailuro, Ioanne Telaia et Theodosio; Philoxeno, episcopo Hierapolitano, Severo, patriarcha Antiocheno, Jacobo, episcopo Sarugensi et aliis inde ab unione, quam Cyrillus Alexandrinus cum Ioanne, patriarcha Antiocheno a. 433. inierat, et praesertim, inde a concilio Chalcedonensi (a. 451.) per integra fere duo saecula, i. e. usque ad Unionem Alexandrinam (a. 633.) christologiam Cyrilli Alex. auctoritate sensu antinestoriano constructam concilium Chalcedonense Nestorianismi arguentes propugnabant. Idem Monophysismus communiter Monophysismus Severianus appellari solet. Etenim Severus ab a. 512. usque ad a. 518. patriarcha Antiochenus, postea Alexandriae profugus vivebat atque doctrinam christologicam sub influxu ideologiae et terminologiae christologicae Cyrilli Alex. sensu antinestoriano et terminologia monophysitica systematice excoluit et magna eruditione et vehementia contra doctrinam christologicam a concilio Chalcedonensi propositam defendebat. Theodosiani igitur asseclae sunt Severi et cum eodem Severo etiam contra Julianum, episcopum Halicarnassensem et Gaianum, patriarcham Alexandrinum eiusque asseclas corporis Christi corruptibilitatem docent. Themistiani seu Agnoetae, a Theodosianis eatenus tantum distinguuntur, quatenus cum Themistio, diacono Alexandrino animae Christi humanae ignorantiam attribuunt. Theodosiani etiam Haesitantes (διακρινόμενοι) appellantur. (Timotheus, presb., De receptione haereticorum, Migne, P. gr. 86/I, 52, 65). Krüger animadvertit: »... was nicht mit Zögernde — nämlich das Konzil (sc. concilium Chalcedonense) anzuerkennen — sondern mit »sich Absondernde« zu übersetzen ist ...« (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1903. 13, 399.). Theodosiani denique etiam Acephali appellantur, quatenus scilicet Theodosianorum praedecessores a. 482. edictum Henoticon a Zenone, imperatore editum et a Petro Mongo, patriarcha Alexandrino subscriptum et aliis ad subscribendum propositum reiecerunt atque ita se a capite suo Petro Mongo patriarcha separaverunt.

— De Monophysismo Severiano cfr. Junglas, Leontius von Byzanz, Paderborn, 1908; Lebon, Le Monophysisme Sévérien, Lovanii, 1909; Opusculum nostrum De Agnoetarum doctrina, Zagreb, 1914; Tixeront, Histoire des dogmes, Paris, 1922, III, 117—129.

[4] Mansi, XI, 535, 684; Schwane, Dogmengeschichte, Freiburg, 1895, II, 376—410; Weiss, Historia ecclesiastica, Graecii et Viennae, 1907, I, 361—373; Marx, Lehrbuch der Kirchengeschicte, Trier, 1919, 179—185; Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg, 1919, 187—191; Tixeront, Op. c. 160—192; Schmidt, Grundzüge der Kirchengeschichte, Mainz. 1925, 93—96. Kirsch, Kirchengeschichte, Freiburg 13, 1930, I, 671—691. — Cfr. etiam alios fere innumeros libros cum dogmaticos tum historicos uti etiam monographias speciales, quae de ortu, evolutione et fine Monothelismi agunt.

[5] Cfr. partem V. huius dissertationis.

[6] Mansi, X, 982.

[7] Mansi, X, 982.

[8] Mansi, Ib.

[9] Mansi, X, 894.

[10] Mansi, X, 902.

[11] Mansi, X, 871.

[12] Mansi, X, 979.

[13] Mansi, X, 979. Martinus I. papa prae oculis habet Epistolam Sergii ad Cyrum, in qua Sergius Cyrum propter Unionem Alexandrinam laudat et adiungit: »Asseruistis igitur... confiteri... eundem unum Christum operari divina et humana una activitate, quia omnis divina et humana operatio ab uno eodemque Verbo procedebat«. (Mansi, X, 973—974). — Idem Leo Magnus in Epistola sua dogmatica ad Flavianum, patriarcham Constantinopolitanum teste Sergio docet verbis: Operatur utraque forma cum alterius communione...« (Mansi, X, 973—974; V, 1375—1376.) — Sed una Christi activitas et una Christi activitas theandrica neque ullo modo differunt atque plane idem significant — uti ex infra dicendis patebit — si sensu subiectivo sumitur. Qua de causa quaestio nobis solvenda est, utrum Sergius loco citato sensu subiectivo loquatur.

[14] Mansi, X, 1010; XI, 571.

[15] Mansi, X, 987.

[16] Mansi, XI, 222.

[17] Mansi, XI, 346.

[18] Mansi, XI, 354.

[19] Mansi, XI, 359.

[20] Mansi, XI, 272—274.

[21] Mansi, XI, 635.

[22] Mansi, XI, 684—685.

[23] Cfr. Notam 2.

[24] De nominibus divinis, Migne, P. gr. 3, 585—997.

[25] De mystica theologia, Migne, Ib., 997—1064.

[26] De chierarchia coelesti, Migne, Ib., 119—370; De ecclesiastica chierarchia, Migne, Ib., 370—584.

[27] Migne, Ib., 1065—1122.

[28] Ex copiosissima literatura, quam de Pseudo-Dionysio prae oculis habuimus, notamus: a) Editiones: Morelius G., Dionysii Areopagitae opera omnia... Parisiis, 1562; Lansellius Petrus, S. I., Sancti Dionysii opera omnia..., Lutetiae Parisiorum, 1615; Corderius B., S. I., Opera S. Dionysii Areopagitae cum Scholiis S. Maximi et Paraphrasi Pachymerae... t. 1—2., Antverpiae, 1634; Eiusdem auctoris, Sancti Dionysii Areopagitae operum omnium quae extant... t. 1—2., Lutetiae Parisiorum, 1644; Sancti Dionysii Areopagitae opera omnia... t. 1. Venetiis, 1755. et t. 2. Venetiis 1756. Postremo loco memorata editio Venetiis edita a Migne, P. gr. t. 3—4. assumpta est; b) Versiones: Engelhardt, I. G. V., Sulzbach, 1923, t. 1—2; Storf Q., Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1877; Storf Q — Stiglmayr Joseph, S. I., Bibliothek der Kirchenväter, Kempten, 1911; Darboy G., Paris, 1845; Dulac J., Paris 1865; Colet I. — Lupton, I. H. London 1869; Rolt C. E., Dionysius the Areopagite, on the Divine Names and The mystical Theology, London, 1920; c) Commentarii: Maximus Confessor, Migne, P. gr. 4. et 91; S. Thomas Aqu., Ed. Leonina, t. 29. Romae, 1882; Dionysius Rickel Carthusianus (1402—1471), Coloniae, 1536, 1556, Tornaci, 1902. Hersentius Carolus, Parisiis, 1626., Joseph a Spiritu Sancto, Carmelita discalceatus Lusitanus (1609—1674), Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae, episcopi et martyris, Editio critica a P. Anastasio a. S. Paulo... exarata Romae, 1927; Monographiae et articuli: Hipler, Fr., Dionysius der Areopagite, Untersuchungen über Echtheit und Glaubenswürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften, Regensburg, 1861; De theologia librorum qui sub Dionysii Areopagitae nomine feruntur, Braunsberg, 1871, 1874, 1878, 1885; Schneider C. M., Areopagitica, Die Schriften des heiligen Dionysius von Areopag, eine Verteidigung ihrer Echtheit, Regensburg, 1884; Foss R., Ueber den Abt Hilduin von St. Denis und Dionysius Areopagita, Berlin, 1886; Jahn A., Dionysiaca, sprachliche und sachliche platonische Blütenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors, Altona, 1889; Siebert O., Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita... Jena, 1894; Stiglmayr, Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649. (Jahresbericht des öffentl. Privatgymnas. Stella Matutina zu Feldkirch, 189 5,1—96); Der Neoplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, München, 1895, 253—273; 721—748); Koch H., Der pseudepigraphische Charakter der Dionysischen Schriften, (Theologische Quartalschrift, Tübingen, 1895, 353—420); Parker J., Are the Writings of Dionysius the Areopagita genuine? London, 1897; Stiglmayr, Hielt Photius die sogen. Areopagitischen Schriften für echt? (Jahrbuch d. G. G., München, 1898, 91—94); Koch H., Zur Areopagitischen Frage, (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschicte, Rom. 1898, 361—398); Nirschel J., Dionysius der Areopagita, (Der Katholik, Mainz, 1898, 267—278; 348—365; 432—452; 532—557); Stiglmayr, Die Ehrenrettung des Dionysius Areopagita, (Historisch po-

litische Blätter München, 1898, 650—661); Die Kommentare des Karthäusers Dionysius Rickel zu den areopagitischen Schriften, (Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck, 1903, 148—151); Krüger G., Wer war Pseudo-Dionysius? (Byz. Zeitschrift, Leipzig, 1899, 302—305); Langen J., Dionysius von Areopag. und die Scholastiker, (Revue internat. de Théologie, Bern, 1900, 201—208); Koch H., Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Mainz, 1900, I. B. 2. und 3. Heft., 1—276); Wertz H., Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908; Stiglmayr, Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten, (Ztschft f., kath. Theol. 1909, 383—385); Peeters P., La vision de Denis l'Aréopagite à Héliopolis, (Analecta Bollandiana, Bruxelles, 1910, 302—322); Wertz, Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita, (Theologie und Glaube, Paderborn, 1912, 637—659; 749—760; 1914, 812—831); Ghelinck J., La traduction de Denis l' Aréopagite par Hilduin et par Jean Scot, Le mouvement théologique du XII siècle, Paris, 1914, 70—72; Seeberg R., Grundriss der Dogmengeschichte, Leipzig, 1919, 60—62; Durantel J., St. Thomas et le Pseudo-Denis, Paris, 1919; Grabmann M., Pseudo-Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters, (Beiträge zur Geschichte des chrislichen Alterthums... Festgabe für A. Ehrhard, Bonn, 1922); Seeberg R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erlangen-Leipzig, 1923, 315—321; Théry P. G., Contribution à l'histoire de l'aréopagitisme au IX siècle, (Moyen Age, Paris, 1923, 3—13); Hilduin et la première traduction des écrits du Pseudo-Denis, (Revue d'histoire de l' Église de France, 1923, 23—40); Lehmann P., Zur Kenntnis des Dionysius Areopagita im Mittelalter (Revue Bénédictine, 1923, 81—97); Bardenhewer O., Geschichte der altchristlichen Literatur, Freiburg B., 1924, 4, 282—300; P. Godet, Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1924, 429—436; Feder A., Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' De Divinis nominibus, (Scholastik, 1926, 321—351); Stiglmayr, Ascese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita, (Scholastik, 1927, 161—208); Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien, (Scholastik, 1928, 1—28); 161—190; Reichstätter K., Der »Vater der christlichen Mystik und sein verhängnisvoller Einfluss, (Stimmen der Zeit, 1928, 241—259); Lebon, Le Pseudo-Denis l' Arépagite et Sévère d' Antioche, (Revue d' Histoire ecclésiastique, Louvain, 1930); Kirsch, Kirchengeschichte, Freiburg B.; 1930, I, 574; Drexel Fr., Zehn Jahre griechische Patristik 1915—1925, (Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumskunde, Leipzig, 1931, 266—270); Rauschen-Altane, Patrologie, Freiburg B., 1931; 402—407.

[29] Mansi, X, 982; Diekamp Fr., Doctrina patrum de incarnatione Verbi, Münster, 1907, Lebon, Le Monophysisme Sévérien, Lovanii, 1909, 451—458; Mansi, VIII, 817—821.

[30] Mansi, VIII, 818.

[31] Migne, P. gr. 4, 15—432; 527—576; 91, 70—111; 345—354; 1031—1060.

[32] Edit. Leonina, XXIX, Roma, 1882.

[33] Bardenhewer O., Patrologie, Freiburg B., 1910, 464—465; Rauschen-Altaner, Patrologie, Freiburg B., 1931, 402—407.

[34] Ita Bardehewer, Op. c. 466; Etiam Tixeront ait: »On ne trouve chez lui ni la formule *μία φύσις*, ni la formule *δύο φύσεις*, (Histoire des dogmes, Paris, 1922, III, 134) Severiani in collatione Constantinopolitana cum orthodoxis a. 533 habita etiam ad Dionysium provocant unam esse Christi naturam post unionem declarantes. (Mansi, VIII, 820); Rouet de Journel affert sub n. 2281. in suo Enchiridio patristico textum ex opere »De nominibus divinis« et iuxta eundem textum Christus in duabus naturis cognoscitur. Attamen textus iste in Paraphrasi potius legitur, quam Georgius Pachymeres in idem opus Pseudo-Dionysii conscripsit. (Migne, P. gr. 3, 671—672.)

[35] De Nomin. divinis, cap. I. n. 4. — Migne, P. gr. 3, 592 et 620; cap. II. n. 3. Migne, Ib., 640.

[36] . . . *ὁλικῶς καὶ ἀληθῶς οὐσιωθῆναι τὸν ὑπερούσιον λόγον, καὶ δρᾶσαι καὶ παθεῖν ὅτα τῆς ἀνθρωπικῆς θεουργίας ἐστιν ἔκκριτα καὶ ἐξαίρετα.* De nomin. Divinis, cap. II. n. P. Migne, Ib., 644.

[37] De nomin. Divinis, cap. II. n. 10. Migne, Ib., 647—650.

[38] Migne, P. gr. 3 (I), 1072; Cfr. n. 2.

[39] Migne, Ib.

[40] Migne, Ib.

[41] Migne Ib.

[42] Migne, Ib.

[43] Migne, Ib.

[44] Migne, Ib., Vide n. 2. — Lebon eundem textum Pseudo-Dionysii difficilem esse agnoscit. Op. c. 452. — Errat Altaner dicendo: »Dionysius spricht von einer einzigen gottmenschlichen Wirksamkeit *(μία θεανδρικὴ ἐνέργεια)* in Christus . . .« (Rauschen-Altaner, Patrologie, Freiburg B., 1931, 405) Pseudo-Dionysius non enim de »una et unica« sed de »nova quadam Christi activitate theandrica« loquitur.

[45] Wenn — ait Straubinger — Dionysius sagt: Nunmehr werde Gott im eigentlichen Sinne Mensch genannt, so denkt er an die Incarnation. Der Satz schliesst den Gedanken in sich, dass Gott auf doppelte Weise und aus doppeltem Grunde Mensch genannt werden kann. Einmal sofern er Urheber der Menschen ist, also auch vor und ohne Incarnation. Mit dieser Anschauung steht übrigens Dionysius nicht vereinzelt da . . . Wenn Dionysius ferner sagt, dass die menschlichen Aussagen über Christus auch die Verneinungen zulassen, so hat er wiederum vollkommen recht in seinem Sinne, und welcher dieser ist, sagt er deutlich genug mit seinen eigenen Worten. Er spricht nicht von einer *ἀπόφασις*, Verneinung, schlechthin, sondern von *ἀπόφασις ὑπερέχουσα*, Verneinung durch Steigerung; er negiert nicht das wahrhaft Menschliche in Christus, sondern nur das einfach Menschliche; er spricht also Christus nicht die Menschlichkeit ab, sondern sagt nur, wie sie ihm zukommt, nämlich in übermenschlicher Weise. Christus ist Mensch und als solcher vom Weibe geboren; er ist aber zugleich Gott, also Gottmensch, und als solcher von

der Jungfrau geboren; denn menschlich ist es, vom Weibe geboren zu werden, aber übermenschlich, eine Jungfrau zur Mutter zu haben. Der Satz: Christus ist aus der Jungfrau geboren, schliesst also ein Doppeltes in sich: eine *κατάφασις*, nämlich dass er Mensch sei, und zugleich eine *ἀπόφασις*, etwas Geheimnisvolles über jeden Menschenverstand Erhabenes. (Christologie des hl. Maximus Confessor, Bonn, 1906, 80—81.)

[46] Pseudo-Dionysius nativitatem miraculosam minime ut Christi operationem theandricam afferre videtur, uti S. Thomas cum Maximo Confessore putat, sed ut nativitate miraculosa ex virgine, una ex parte, et activitate miraculosa, altera ex parte, Christum subiectum theandricum esse probet, a quo consequenter activitas theandrica procedere debeat.

[47] Straubinger animadvertit: »Sehr bezeichnend gibt Dionysius dem Wirken Christi das Prädikat neu, um die einzigartige Weise des Wirkens zu betonen, die die Menschen bis dahin nicht gekannt und gesehen, die Neuheit der *πολιτεία,* die Christus an den Tag gelegt hat. *Πολιτεία* bezeichnet die Lebensweise, die Art des Verkehrs und Auftretens eines Menschen, wie sie ihm vorgeschrieben ist durch seine Natur und Aufgabe. Nun aber ist Christi Wesen und Aufgabe einzigartig und neu: Er ist Gott und Mensch, also Gottmensch, gekommen, die Menschheit zu erneuern; darum muss auch seine Lebensweise, die sich kundgibt im Handeln und Wirken, einzigartig und neu sein. (Op. c. 83.) — Attamen eadem novitas — animadvertere liceat — aequo modo ad operationes Christi mixtas et ad operationes eius humanas, uti etiam ad operationes divinas, refertur, uti ex supra dictis patet.

[48] Migne, P. gr., 1073—1074. Cfr. n. 2.

[49] »Sensu generali«, ait Einig, »vocari possunt operationes deiviriles actiones Christi omnes, tum quas operatur per naturam divinam, tum quas per naturam humanam operatur; idque ratione suppositi agentis: nam incarnatione peracta neque Verbum quid operatur carne veluti nudatum, quacum est semper hypostatice unitum, neque Christus homo quidquam agit divinitate desertus, cum semper homo ille sit Deus«. (Institutiones theologiae dogmaticae, Tractatus de Verbo incarnato. Treveris, 1899, 61.).

[50] Cfr. p. 2.

[51] S. Thomas, Summa theologica, III., qu. XIX. art. 1.

[52] Petavius, De theologicis dogmatibus, Venetiis, 1747, IV, l. VIII., cap. X. 357—360.

[53] Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Freiburg, B., 1878, II, 816—826.

[54] Franzelin, Tractatus de Verbo incarnato, Romae, 1902, 392—396.

[55] Schell, Katholische Dogmatik, Paderborn, 1892, III (1), 57—61.

[56] Einig, Institutiones theologiae dogmaticae, Tractatus de Verbo incarnato, Treveris, 1899, 61—62.

[57] Janssens L., De Deo-homine, Friburgi B., 677—682.

[58] Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, 1921, II, 74—76.

[59] Pesch Christ., Praelectiones dogmaticae, Friburgi B., 1922, IV.; 99—100.

[60] Diekamp, Katholische Dogmatik, Münster i. W., 1918, II, 224—225.

[61] Billot, De Verbo incarnato, Roma, 1922, 324—330.

[62] Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg B., 1928, I, 352—353.

[63] Lercher, Institutiones theologiae dogmaticae, De Verbo incarnato, Oeniponte, 1925, III, 91—92.

[64] Galtier, De Incarnatione ac Redemptione, Parisiis, 1926, 107—109.

[65] Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen, 1909, II, 425.

[66] Epistola Sergii ad Honorium I. papam, (Mansi, XI, 531—535); Maximus Confessor ad Petrum Illustrem, (Migne, P. gr. 91, 144; Mansi, X, 607, 690—692); Schwane, Op. c. 394; Straubinger, Op. c. 7; Tixeront, Op. c. 394.

[67] Eadem Epistola synodica in concilio oecumenico VI. a. 680—681. in sessione XI. perlecta est, (Mansi, XI, 455—510; Migne, P. gr. 87 (3), 3148—3200.)

[68] *. . . . κοινωνοῦντος αὐτῷ δηλαδὴ τοῦ Λόγου τῆς πράξεως . . . . οὔτε γὰρ διῃρημένως ἐνέργουν τὰ ἴδια . . . .* Mansi, XI, 479 480; Migne, P. gr. 87(3), 3168—3169.

[69] *Οὔτε γὰρ τῆς θατέρας κατ' αὐτον διεστῶσα τοῦτο, ὅπερ ἴδιον ἔσχηκεν, ἔπραττεν.* Mansi, XI, 479—480; Migne, P. gr. 87 (3), 3168—3169. Iam vero ex eo, quod naturae Christi neque »divise« neque una ab altera »dissidens« propria perfecisse supponuntur, cooperatio mutua seu communio in operando, quoad utramque Christi naturam sensu absoluto nullatenus sustineri potest, cum cooperatio, seu communio naturae Christi humanae omnibus ipsius operationibus divinis, uti patet, omnimode repugnet. Ex eo enim, quod Christi naturas indivisas seu unitas propria perpetrase supponimus, sequitur tantum easdem in una eademque persona divina Verbi existere atque operari abstractione, scilicet, facta a quacumque cooperatione seu communione, quae ceteroquin inter utramque naturam iuxta possibilitatem obiectivam certe praevidetur.

[70] *. . . . καὶ τὴν ἀμέριστον ὁμοῦ καὶ ἀσύγχυτον τῆς θατέρας οὐσίας συνεπαγομένην συνέργειαν . . .* Mansi, XI, 481—482; Migne, P. gr. 87 (3), 3169—3170. — Utrum vero Sophronius Entychen et Dioscorum iure reprehendit, hoc loco non inquirimus.

[71] *. . . καὶ οὐ μόνον ταμίας, ἀλλὰ καὶ πρύτανις . . .* Mansi, XI, 485—486. Migne, P. gr. 87 (3), 3173—3174.

[72] Mansi, XI, 477—478; Migne, P. gr. 87 (3), 3175—3176. — Cfr. n. 53.

[73] *. . . ὡς τὸ θεοπρεπὲς ἐν ταυτῷ καὶ ἀνθρώπινον ἔχουσαν . . .* Mansi, XI, 487—490; Migne, P. gr. 87 (3), 3177.

[74] Petavius, De theologicis dogmatibus, Venetiis, 1747, l. 8. c. 10., 358. »Quod dico«, ait Cyrillus Alexandrinus, »eiusmodi est: Voces quaedam divinitati notissimum conveniunt aliae autem magis ad humanitatem pertinent, aliae denique quasi mediae Filium Deum et hominem simul et in eodem esse declarant . . . Verumtamen et illae, quae divinitati conveniunt, et illae rursum voces, quae ad humanitatem pertinent, uni tantum Filio ascribuntur. Cum enim Deus esset, homo factus est, divinitate non amissa, sed carne et sanguine assumptis.« (Epistola ad Acacium, episcopum Melitinensem. Migne, P. gr. 77, 196.)

[75] Epistola dogmatica Leonis Magni ad Flavianum, patriarcham Constantinopolitanum, Mansi, V, 1363—1390; Migne, P. l. 54, 755—782.

[76] Mansi, V, 1375; Migne, P. l. 54, 767.

[77] Scheeben, Op. c. 823—826.

[78] Terminus igitur »cum alterius communione« in interpretatione subiectiva loco termini »in communione . . .« seu »in unione . . .« ponitur. Leo Magnus alio loco in eadem Epistola ait: Nec quia communionem humanarum subit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum«. (Migne, P. l. 54, 763). Et iterum »Quamvis enim . . . in Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria«. (Migne, P. l. 54, 770—771.) Ita Leo Magnus in Christo duas esse naturas nullibi expressis verbis asserit, et verbis citatis »Agit enim utraque forma . . .« principia quo potius activitatis inconfusa extollit certissime ea ratione, ut contra Eutychen naturas Christi propria operantes quam clarius ostendat. Lebon animadvertit: »On ne peut méconnaitre que la forme de la proposition: agit utraque forma... paraisse singulière; elle ne serait plus employée par nos théologiens modernes sans l'explication formelle ou implicite, que ce n'est pas la nature qui agit mais le sujet, qui opère par la nature. La pensée du Pape est garantie par ailleurs contre le supçon de nestorianisme«. (Op. c., 447—448.) — Et Tixeront addit: »Le mot forma a l'inconvenient d'être abstrait mais il marque bien que les natures sont, en Jésus-Christ, le principes actifs...« (Op. c., 183.) — Sergius, patrch. Cstplt. terminum »utraque forma« affert in ablativo. (Epistola Sergii ad Cyrum, Mansi, X, 974.)

[79] »Die gesammte menschliche Thätigkeit Christi«, ait Kuhn, »steht demnach unter dem göttlichen Einflusse, der leitend und bewegend, verklärend und erhebend sich geltend macht, aber durchaus nicht die Selbstthätigkeit der menschlichen Natur, die Selbstbestimmung des menschlichen Willens Jesu aufhebt. Wenn nun Leo weiter sagt, dass auch »die Gottheit nicht ohne das Fleisch wirke«, so denkt er offenbar, wie uns die von ihm gewählten Beispiele beweisen, nur an die Werke Christi als solche, und nicht an diejenige, welche Werke Gottes im eigentlichen Sinne genannt werden. Es ist also die Gemeinschaft des göttlichen mit dem menschlichen Wirken darauf zu beschränken, dass das göttliche Prinzip in den ihm eignen äusseren Werken, soweit und inwiefern dabei eine Mitwirkung des menschlichen Prinzips möglich, zulässig und angemessen ist, die Thätigkeit

des Letzteren als eine ihm ebenfalls eigne zum Mittel der Ausführung seines Willens und der Bethätigung seiner Kraft macht«. (Die Christologie Leos I. des Grossen, Würzburg, 1894, 90, 90—92.) Ad haec, quae idem Kuhn cum Scheeben, (Op. c., 824) exponit, animadvertere liceat: 1. Leo Magnus de utraque activitate Christi sensu absoluto loquitur et non tantum de activitate Christi humana; 2. »Miracula« et »iniurias« aliaque similia non in eum finem, uti supra notavimus, affert, ut easdem utriusque naturae Christi cooperatione seu communione perpetratas probet, sed, ut contra Eutychen in Christo, utpote in uno eodemque supposito divino Verbi, naturarum inconfusam et impermixtam diversitatem existere ostendat. Ipse enim Leo Magnus finem, quem Epistola sua dogmatica ad Flavianum prosequitur, exprimit verbis: »Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei filius, et vere hominis filius . . . quia catholica Ecclesia hac fide vivit et hac proficit, in Christo . . . nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera humanitate credatur divinitas. (Migne, P. l. 54, 777.) — 3. Quod etiam confirmari posset omnibus illis textibus, quos ipse Kuhn ad thesim suam probandam ex diversis sermonibus et ex Epistola sub n. 165. posita desumit. Nam Leo Magnus in omnibus illis textibus, ad quos Kuhn provocat, ad opera uniuscuiusque naturae Christi propria qua talia recurrit, ut Cristum unum idemque subiectum seu suppositum divinum Verbi, subiectum scilicet duarum inconfusarum et impermixtarum naturarum demonstret. (Kuhn, Op. c., 91. Sermones Leonis Magni et quidem S. 30, 5 — Migne, P. l. 54, 232—233; S. 46, 2 — Migne, P. l. 1b, 293; S. 68, 1 — Migne, P. l. 1b, 373; S. 70, 3 — Migne, P. l. 1b, 380—381; S. 96, 2 — Migne, P. l. 1b, 467; Epistola 165, 8 — Migne, 1b, 1184—1185,)

[80] Cfr. Notam 68. et 69. — Iuxta Sophronium Christus opera miraculosa, naturam ipsius divinam manifestantia et probantia »non sine carne« sed »per carnem« patravit. Sed ex eo, quod Christus opera miraculosa »non sine carne« patravit, per se sequitur tantum Christum »cum carne« i. e. unitum cum carne opera miraculosa patrasse; et nullatenus sensu absoluto dici potest eadem opera etiam »per carnem« a Christo patrata esse. Sophronius textu citato, communionem in operando obiectivam, uti patet, seu illa opera quae Christus natura sua humana perfecit, in mente habet.

[81] ... *καὶ μηδέτερον τοῦ ἑτέρου χωρὶς, ἢ τῆς θατέρου πρὸς θάτερον κοινωνίας ἐκτὸς κατὰ τὸν . . . πάπαν . . . Λέοντα.* Migne P. gr. 91, 96—97. — „Maximus mit dem Namen »der Bekenner« *(ὁ ὁμολογήτης)*«, ait Bardenhewer, »ist einer der ersten und glorreichsten Bannerträger der kirchlichen Christologie im Kampfe gegen den Monotheletismus gewesen« (Patrologie, Freiburg, 1910, 497). Et in Patrologia a Rauschen-Altaner edita legimus: »633 treffen wir ihn in Alexandrien in Begleitung des hl. Sophronius, seitdem war er in Wort und Schrift die Seele des von dem Patriarchen Sergius heraufbeschworenen und von Sphronius aufgenommenen Kampfes« (Patrologie, Freiburg, 1931, 416). Cfr. epistolam Maximi ad Petrum Illustrem (Migne, P. gr. 91, 143). »Nella sua lotta«, ait Manucci, »contro il monotelismo s. Massimo ebbe un precursore e un

modello nella c. d. epistola synodica o meglio inthronistica di s. Sofronio, patriarca di Gerusaleme...« (Istituzioni di patrologia, Roma, 1922, II, 294, n. 1.).

[82] ... ὡς μηδετέραν τῆς ἑτέρας οὖσαν χωρὶς, ἀλλ' ἐν ἀλλήλαις τε καὶ δι' ἀλλήλων συμφυῶς γνωριζομένας ... Migne, P. gr. 91, 100. Maximus Confessor textu citato, uti etiam alio textu in Nota sub n. 81. allato communionem naturarum in Christo obiectivam sensu limitato exprimit.

[83] Migne, P. gr. 91, 345—348; Mansi, X, 751—755.

[84] Ἡ μὲν γὰρ Θεανδρικὴ ... διπλῆν τοῦ διπλοῦ τὴν φύσιν ἐνέργειαν ... σημαίνει. Migne, P. gr. 91, 84—85.

[85] Ἡ δὲ θεανδρικὴ ἐνέργεια σημαίνει θεῖαν καὶ ἀνθρωπίνην ... 4, 533—534. Iam vero nativitas miraculosa Christi a Pseudo Dionysio ut actio theandrica non affertur, sed ut probetur Christum esse subiectum theandricum, i. e. Christum esse Deum et hominem.

[86] Admonet autem«, animadvertit Petavius, »ad illum locum Maximus, non esse nominandum ex huius auctoritate sententiae Christum Dominum θεανδρίτην. Non enim θεανδριτικὴν ἐνέργειαν appellari, ut θεανδρίτης vocari possit ipse Christus, sed θεανδρικὴν, ut intelligatur esse θεοῦ καὶ ἀνδρός, id est Dei, ac viri. Ita Maximus, qui hoc cavisse videtur, ne singulare aliquod vocabulum Christo tribuatur, quod utramque naturam complexum, tamquam tertiam, eamque conflatam e duabus et compositam naturam significet, ut, si θεανδρίτης diceretur, velut ex Deo mistus, et homine ... At ille non ab una, sed a duabus proxime naturis, hoc est a θεῷ καὶ ἀνδρὶ derivari τὴν θεανδρικὴν maluit (Op. c., 357).

[87] Νῦν δὲ τὴν μικτὴν ἐνέργειαν μόνην θεανδρικὴν ἐκάλεσεν. Migne, P. gr. 4, 535.

[88] Cfr. etiam Tomum dogmaticum Maximi Confessoris contra Ecthesim Sergii, ptrch. Cstplt. editum. (Migne, P. gr. 91, 167 et. 175).

[89] Ita Straubinger: »Allerdings finden sich einige Wendungen, die, wenn sie streng nach dem Wortlaut genommen werden, eine strenge dogmatische Prüfung nicht bestehen könnten. So sagt er: Keine Natur wirkt ohne die andere, was er näher dadurch ergänzt: Keine Energie tritt ohne die andere auf. Das könnte den Gedanken nahe legen, als ob die Gottheit, wenn nicht nothwendig, so doch tatsächlich immer der Menschheit sich bediente bei ihrem Wirken«. (Die Christologie des hl. Maximus Confessor, Bonn, 1906, 79—83; 85).

[90] Nota 81. et 82.

[91] Nota 81.

[92] Nota 82.

[93] Mansi, X, 983—986. — Verba Martini I. papae allata: »Nec enim nuda deitate divina, nec pura humanitate humana«, sensu absoluto, quoad divina, uti patet, non valent. Quapropter etiam Martinus papa loco citato communionem in operando obiectivam sensu restricto prae oculis habere necessario dicitur.

[94] Mansi, X, 979.

[95] Mansi, X, 987—990.

[96] Vide p. 30.

[97] Fons cognitionis, III., De fide orthodoxa, l. 3. c. XV. Migne, P. gr. 94, 1048—1050.

[98] ... *μίαν καὶ τὴν αὐτὴν συγγενῆ καὶ ἴσην ἐνεδείκνυτο αὐτοῦ τὴν θεῖαν ἐνέργειαν.* Migne, P. gr. 94, 1052. — Cyrillus Al., Migne: P. gr. 73, 577.

[99] Migne, P. gr. 94, 1051—1052. — Ad textum Stentrup animadverit: »Quare ad hanc arctissimam operationum Christi copulationem significandam omnes theandricas appellari licet, non itaque quod una numero sit operatio Christi, ut una non est eius natura, sed ut intime unitae sint, quemadmodum naturae eius duae intime coniunctae sunt (Praelectiones dogmaticae, I, Christologia, Oeniponte, 1882, 828). — De deificatione naturae Christi humanae Damascenus disserit in cap. XVII partis III. operis citati, uti ex mox dicendis patebit (Migne, P. g. 94, 1067—1072).

[100] *Ἄλλο γὰρ τοῦτο, κἀκεῖνο ἕτερον, εἰ καὶ ἀλλήλων ἀχώριστοι ὑπάρχουσιν ἐν τῇ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ* Migne, P. gr. 94, 1055—1056.; Maximus Confessor, Epistola ad Nicandrum, episcopum Cyprensem, (Migne, P. gr. 91, 101—102); Basilius, Homilia in sanctam Christi generationem. (Migne, P. gr. 31, 1459—1462.)

[101] »Contigit enim«, — ait Damascenus alio in loco — terminis explicitis — »identitas secundum hypostasim, nec ob id tamen naturarum discrimen aufertur. Servata autem naturarum distinctione, plane servabuntur etiam earum operationes. Nulla enim natura est actionis expers.« Migne, P. gr. 94, 1056.

[102] V. n. 99.

[103] Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate, Migne, P. gr. 75, 453.

[104] *τὰς μὲν γὰρ θεοσημείας ἡ θεότης εἰργάζετο ἀλλ' οὐ δίχα τῆς σαρκός τά δε ταπεινὰ ἡ σάρξ, ἀλλ' οὐ χωρὶς τῆς θεότητος ... Ὄργανον γὰρ ἡ σάρξ τῆς θεότητος ἐχρημάτισεν.* Migne, P. gr. 94, 1059—1060. Sed aliud est dicere: »Etenim divina signa edebat, at non sine carne« i. e. cum carne, et aliud: »Etenim divina signa edebat, at non sine carne« sed per carnem. Ita etiam aliud est dicere: »caro rursus humilia (edebat) et non seorsim a divinitate« i. e. cum divinitate, et aliud: »caro rursus humilia (edebat) et non seorsim a divinitate« sed per divinitatem. In primo casu communio subiectiva tantum et in casu secundo communio in operando obiectiva locum habet. Damascenus textu citato communionem in operando obiectivam, et sensu quidem, uti patet, limitato relate ad operationes Christi divinas, effert.

[105] Migne, P. gr. 94, 1059—1060. — Ad verba Damasceni Stentrup adiungit: »In operationibus Christi eae omnes, quae humanae naturae propriae sunt, ex nutu et arbitrio divini Verbi gubernantur, ita

ut in Christo τὸ ἡγεμονικόν Verbum solum sit. Sic igitur ista regula intelligenda est, ut Verbum consideratum secundum divinam naturam sit τὸ ἡγεμονικόν naturae humanae, quam per incarnationem sibi reddidit propriam, ita ut haec nullam haberet operationem, nisi ex nutu divinae voluntatis, moderatricis et praesidis (Op. c., 833). — Et Billot in iisdem Damasceni verbis communionem in operando videt expressam, iuxta quam operatio humanitatis per divinitatem ita regebatur, ut esset semper ordinatissima et omnibus numeris absolutum exemplar prae se ferret. (De Verbo incarnato, Romae, 1922, 324).

[106] Migne, P. gr. 94, 1060.

[107] Migne, P. gr. 94, 1069—1070.

[108] Migne, P. gr. 94. Ib.

[109] Migne, Op. c. cap. XVII. P. gr. 94. Ib.

[110] Damascenus de Christi activitate theandrica in integro cap. XIX. eiusdem partis III. De orthodoxa fide disputat. Migne, P. gr. 1077 —1081.

[111] Migne, P. gr. 94, 1077—1080; Maximus Confessor, Disputatio cum Pyrrho, (Migne, P. gr. 31, 345—348) — Extremus Damasceni textus, qui de communione seu cooperatione naturae Christi humanae cum operationibus Christi divinis agit, primo intuitu deificationem seu communionem in operando obiectivam exprimere videtur. Attamen etiam verba: »quia unus idemque erat, qui et divino simul, et humano modo operabatur«, si cum contextu bene perpenduntur, communionem seu cooperationem obiectivam potius quam subiectivam efferunt.

[112] Migne, P. gr. 94, 1079—1080.

[113] Migne, P. gr. 94, 1079—1082.

[114] Migne, P. gr. 94, 1079—1080.

[115] Migne, P. gr. 1979—1080. — Attamen ex eo, quod naturas Christi »non ... seiunctas« et »non divisim« opera propria peregisse dicimus nullatenus sequitur naturas Christi omnia propria »coniunctim« perfecisse, uti patet, et uti supra saepe inculcavimus. Damascenus hac in re Sophronium (Nota 68. et 69), Maximum Confessorem (Nota 81. et 82.) et Martinum I. papam (Nota 93) sequitur allatisque verbis communionem in operando obiectivam exprimit. — Cfr. etiam N. 104. Stentrup (Op. c. 831—832) et Janssens (Tractatus de Deo-Homine, Friburgi B., 1901, 681) eandem communionem obiectivam a Damasceno propositam verbis Leonis Magni comprobant: »Exprimit quidem sub distinctis actionibus veritatem suam utraque natura, sed neutra se ab alterius connexione disiungit. (Sermo 54., Migne, P. l. 54, 319). Attamen haec verba, uti ex contextu etiam confirmari potest, communionem potius in operando subiectivam seu, communionem in essendo quam communionem in operando obiectivam significare videntur.

[116] Migne, P. gr. 94, 1079—1080. — Stentrup, qui Petavium (Op. c. 359—360) hac in re sequitur, ait: »Quartus deinde commemorandus est modus (communionis scilicet operationum), nempe θέωσις, quae humanae cuivis operationi idcirco convenit, quia operatio naturae est, non in se, sed in

Verbo subsistentis, ideoque, spectato integro operationis principio, divina.« (Op. c. 829). Uterque, tum Petavius, tum Stentrup, non tantum ex deificatione obiectiva, sed etiam ex pura naturae Christi humanae deificatione subiectiva, omnes operationes Christi humanas cum Damasceno theandricas dicendas esse sustinent. Quod iidem probare conantur verbis Damasceni, quae supra attulimus et quae ita sonant: »Neque enim humana humanitus efficiebat, cum purus homo non esset; nec rursus divina divino dumtaxat modo, quandoquidem non solum Deus erat, sed Deus simul et homo. Nam uti naturarum tum unionem, tum naturalem distinctionem habemus, ita etiam naturalium voluntatum et operationum«. (Migne, P. gr. 94, 1080). Iam vero idem textus deificationem obiectivam seu communionem in operando obiectivam naturae Christi humanae prae oculis habet, uti ex contextu antecedente et ex contextu explicativo immediate consequente confirmari potest. — Cfr. n. 111.

[117] Billot operationes Christi humanas characterem soteriologicum iam ex deificatione subiectiva habere Damasceni auctoritate probare intendit. Ait enim: »Tertio demum est attendenda communio divinitatis cum operante humanitate in ordine satisfactionis et meriti apud Deum, quatenus Verbi divinitas, non quidem agendo, sed formaliter sustentando humanitatem tamquam eius hypostasis, eo ipso praestabat ut actiones meritoriae ac satisfactoriae a sola humanitate elicitae, essent actiones suppositi divini, ac per hoc, infinitam quandam aestimabilitatem ac dignitatem involverent in genere satisfactionis et meriti. Unde Damascenus c. 15.: Nam et patienti carni coniuncta erat divinitas, impassibilis perseverans, passionesque salutares reddens et perficiens« Et ... c. 19. Quare divina natura eo nomine cum carne operante communicabat, quod carnis actio prorsus salutifera sit« (Op. c. 325—326). Iam vero textus a Billot primo loco citatus desumptus est ex contextu in quo, uti supra ostendimus, Damascenus de deificatione obiectiva seu de utriusque naturae Christi cooperatione, id est de communione in operando obiectiva loquitur (Cfr. p. 27). Idem dicendum de textu, quem Billot secundo loco affert, quia integer textus apud Damascenum ita se habet: »Quare divina natura eo nomine cum carne operante communicabat, quod carnis actio prorsus salutifera sit; id quod non humanae, sed divinae potius actionis est« Operationes igitur Christi humanae secundum Damascenum non iam ex eo, quod a supposito Verbi divini simpliciter sustentantur, sed ab activitate naturae suae divinae characterem soteriologicum hauriunt.

[118] Cfr. p. 41.

[119] Cfr. p. 54.

[120] Summa Theologica, III. qu. XIX. art. 1.

[121] Ib.

[122] Vide p. 31.

[123] De theologicis dogmatibus, Venetiis, 1747, IV, lib. VIII., cap. X., 357.

[124] Ib. 359.

[125] Ib.

[126] Ib., 357—358. Cyrillus Alexandrinus, Epistola ad Acacium, episcopum Melitensem. (Migne, P. gr. 77, 196); Apologeticus pro duodecim capitibus, (Migne, P. gr. 76, 331—345.)

[127] »Ita Ioannes Damascenus«, ait Petavius, »...illam ...quam mixtam, et ab utraque natura profectam intelligimus, quam proprie θεανδρικὴν esse Dionysianam idem ille cum Sophronio esse putat«. Ib., 358.

[128] Ib., 359—360.

[129] Ib., 359.

[130] Ib., 359—360; Vide n. 39. et 40.

[131] Ib., 360.

[132] Vide n. 56.

[133] Vide n. 58.

[134] Vide p. 39.

[135] Maximus Confessor nimirum Cyrilli Alexandrini formulam christologicam de una Christi activitate (Migne, P. gr. 73, 577) explicando ait: »Praeclarus enim iste vir (sc. Cyrillus) monstrare volens carnem quoque Deum esse eiusque naturalem operationem divinam factam esse propter unionem cum Verbo natura Deo eamque maiora quam pro homine perpetrare...« (Migne, P. gr. 91, 101—102). »Has (voces) de una videlicet activitate et de una activitate Christi theandrica)« — ait idem Maximus, cum de Dionysio, tum de Cyrillo disserens — illi propter unionem, naturaliumque operationum inter se prorsus quasi natura consertam cohaesionem, pie praedicarunt, uti et duplices ob essentialem ac naturalem earum distinctionem. Vox enim theandrica divinam simul humanamque operationem complectitur. (Migne, P. gr. 91, Ib.) Maximus igitur utroque textu citato, uti patet, deificationem naturae Christi humanae obiectivam et non subiectivam prae oculis habet et vi eiusdem deificationis obiectivae Pseudo-Dionysium explicando operationes Christi mixtas, ut distinctas ab operationibus in se humanis sensu supra declarato, uti etiam ipse Petavius initio concedit, operationes theandricas appellandas esse affirmat. Omnino idem dicendum est de textu, quem Petavius ex Damasceno in confirmationem suae supra dictae assertionis affert. »Neque enim«, ait Damascenus, »humana humanitus efficiebat, cum purus homo non esset; nec rursus divina divino duntaxat modo, quadoquidem non solum Deus erat, sed Deus simul et homo.« (Migne, P. gr. 94, 1080). At Ioannes Damascenus, uti vidimus, non tantum operationes Christi mixtas sed etiam omnes eius operationes humanas — praesertim soteriologicas, ratione deificationis naturae Christi humanae obiectiva theandricas esse asserit. Textus deinde allatus, ad quem Petavius provocat, deificationem obiectivam potius in mente habet. Idem omnino dicendum est de textu, quem Petavius ex libro de Trinitate, qui Cyrillo Alexandrino falso tribuitur, desumit. (Migne, P. gr. 77, 157).

[136] »Aus der Leoninischen Formel«, ait Scheeben, »erklärt sich leicht inwiefern bei Christus vermöge seiner eigenthümlich zusammengesetzen Wesens von einem ihm eigenthümlichen Wirken die Rede sein könne, in welchem sich sein gottmenschliches Wesen abspiegele. Die Väter wurden zu dieser

Erklärung dadurch veranlasst, dass in der That der Areopagit (ep. 4. ad Caium) aus dem gottmenschlichen Wesen Christi ein gottmenschliches Wirken (energia oder actio theandrica) gefolgert und die Monotheleten dasselbe zu ihrem Schlagwort gewählt hatten«. (Op. c. 826).

[137] Op. c. 826—827. — »Während die gesammte menschliche Thätigkeit Christi«, animadvertit Scheeben, »in sich selbst und nothwendig unter dem göttlichen Einflusse steht, kann man von derjenigen Thätigkeit, worin das göttliche Prinzip das ihm Eigene in Gemeinschaft mit dem menschlichen wirkt, nicht dasselbe sagen... Vielmehr reducirt sich diese Gemeinschaft darauf, dass das göttliche Prinzip in den ihm eigenen äusseren Werken, soweit und wiefern dabei eine Mitwirkung des menschlichen Prinzips möglich, zulässig und angemessen ist, die Thätigkeit des letzteren, als eine ihm ebenfalls eigene, zum Mittel oder Vehikel der Ausfürung seines Willens und zur Bethätigung seiner Kraft macht... Wirklich vorhanden aber ist diese Mitwirkung bei allen denjenigen göttlichen Werken, welche speziell als Werke Christi, nicht einfach als Werke Gottes auftreten und geltend gemacht werden. In diesem als selbstverständlich vorausgesetzten Sinn, und darum ohne ausdrückliche Einschränkung oder Erklärung, reden daher die VV., besonders Leo I., ganz allgemein ebenso davon, dass in Christus, d. h. in den Werken Christi als solchen, die Gottheit das Göttliche nicht ohne die Menschheit wirke, wie davon, dass die Menschheit das Menschliche nicht ohne die Gottheit wirke«. (Op. c. 825).

[138] Ib., 827.

[139] Vide p. 37.

[140] Tractatus de Verbo incarnato, Romae, 1902, 392—393.

[141] Ib., Iam vero ex identitate personali in Christo, uti saepe monuimus, communio utriusque naturae in operibus propriis perficiendis sensu absoluto nullatenus sequitur.

[142] Ib., Franzelin hoc loco ad Cyrillum Alexandrinum provocat dicentem: »(Verbum) carne sua propria tamquam instrumento utebatur ad carnis opera naturalesque infirmitates et quaecumque sunt irreprehensibilia, anima item sua ad humanas et irreprehensibiles seu inculpatas affectiones«. (De recta fide ad Theodosium, Migne, P. gr. 76, 1164).

[143] Ib.,

[144] »Indem Dionys, 4. ep. ad Cai«, — animadvertit Schell, — »diese καινὴ καὶ θεανδρικὴ ἐνέργεια nennt, gibt er allerdings Anlass zu der Vermutung, er habe an eine gemeinsame Natur des Gottmenschen gedacht, welche, wie die menschliche aus Leib und Seele, so aus der Menschheit und Gottheit durch Wechseldurchdringung entstanden sei.« (Katholische Dogmatik, Paderborn, 1892, III. (1, 57).

[145] Ib.,

[146] »Auch diese« adiungit Schell, »in Ansehung der Natur reinmenschliche Thätigkeit Christi ist wegen der Person, welche mit den Kräften der menschlichen Natur das Menschliche erfährt und vollbringt, gottmenschlich. Ib., 60.

[147] Institutiones theologiae dogmaticae, Tractatus de Verbo incarnato, Treveris, 1899, 61—62.

[148] De Deo — homine, Friburgi B., Christologia, 1901, 644.

[149] Ib., 678.

[150] Ib.,

[151] »Als die Severianer, gemässigte Monophysiten«, scribit Pohle, »auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel im Jahre 531. oder 533. sich in voller Öffentlichkeit auf diese Dionysiche Formel als ihr Schibboleth beriefen, wies Hypathius von Ephesus als Wortführer der Orthodoxen die Schriften des Dionysius als unecht zurück. Gleichwohl erlangten die Schriften des Pseudo-Dionysius in der Folgezeit auch bei den Katholiken immer mehr Ansehen« dank insbesondere der Autorität des hl. Maximus Confessor († 662), welcher dieselben in Kommentaren erläuterte und gegen den Vorwurf des Monophysitismus in Schutz nahm«... Mit der Orthodoxie des Pseudo-Areopagiten rechnete übrigens schon das Laterankonzil... welches den Kanon aufstellte«... (Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn, 1921, II, 74—76.).

[152] Praelectiones dogmaticae, Friburgi B., 1922, IV, 99—100; Denzinger, Enchiridion, n. 268.

[153] Ib.,

[154] »Pseudo-Dionysius Areopagita«, dicit Diekamp, »der zur Zeit der monotheletischen Kämpfe als Paulusschüler galt, obwohl er erst gegen 500 geschrieben hat, bemerkt in seiner Epist. 4. dass Christus das Göttliche nicht in göttlicher, das Menschliche nicht in menschlicher Weise wirkte, sondern eine gewisse neue, nämlich die gottmenschliche Tätigkeit καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν unter uns übte. Die Monotheleten benutzten Dionysius als Kronzeuge ihrer Häresie, er lehre »eine einzige gottmenschliche Tätigkeitsweise« Christi. Sie verstanden es so, dass die Menschheit Christi unter der von seiner Gottheit ausgehenden Bewegung sich rein passiv verhalte und aller Selbstbewegung bar nur leidend zu den Wirkungen beitrage. Danach gebe es nur eine, die göttliche Tätigkeit, die aber mit Rücksicht auf das zur Verwendung kommende Werkzeug gottmenschlich zu nennen sei«. (Katholische Dogmatik, Münster i. W. 1918, II, 224).

[155] Ib.,

[156] De Verbo incarnato, Roma, 1922, 324—330; Migne, P. gr. 94, 1045—1061; 1078—1081.

[157] Ib., 324—325.

[158] Ib., 326.

[159] Ib., 329.

[160] Ib.,

[161] Ib., 329—330.

[162] Ib., 330.

[163] »Die theandrische Tätigkeit Christi« affirmat Bartmann, »...wurde von den Monotheleten (Severianern) damals viel betont und durch das Ansehen des berühmten Ps.-Dionysius gestützt. Letz-

terer gebraucht die an sich unklare monophysitisch klingende Formel, indem er schreibt: »Er wirkte nicht als Gott das Göttliche, nicht als Mensch das Menschliche, sondern lehrte uns eine gewisse neue, die gottmenschliche Wirkungsweise...« (Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg B., 1928, I, 352—353).

164 Ib., 353.

165 »Die unter 1 und 3 genannten »Tätigkeiten«, animadvertit Bartmann, »eignen als Wirkungen nach aussen der ganzen Trinität; die unter 2 genannten sind dem Herrn allein eigentümlich; in ihnen liegt der Wert unseres Erlösung; sie sind wahrhaft theandrisch gewirkt vom göttlichen principium quod in dem menschlichen principium quo«. Ib.,

166 »Es gibt somit« concludit Bartmann, »in Christus zwei Wirkungsweisen, eine göttliche und gottmenschliche, aber keine rein menschliche, weil jede vom Logos vollzogen wird«. Ib.,

167 Ib.,

168 Cfr. p. 41.

169 Migne, P. gr. 94, 1078—1080. Cfr. p. 36.

170 Institutiones theologiae dogmaticae. De Verbo incarnato, Oeniponte, 1925, III, 91.

171 Ib., 91—92.

172 De Incarnatione ac Redemptione, Parisiis, 1926, 107—109.

173 Ib.,

174 Ib.,

175 Ib.,

176 Ib., 109.

177 Hoc loco non inquirimus, utrum omnes auctores citati Monophysismum Severianum et Monothelismum recte intelligant et reddant. Monophysismus mimirum quoad rem a Monophysismo quoad modum loquendi seu a Monophysismo Severiano distinguendus est. Utrum etiam Monothelismus duplex secernendus sit, Monothelismus scilicet quoad rem et Monothelismus quoad modum loquendi, ad specialem remittimus quaestionem.

178 Cfr. p. 116—145.

179 Ib.

180 Pseudo-Dionysii Areopagitae ideas christologicas fundamentales orthodoxas esse iam supra breviter ostendimus. (P. 111—7). Et auctores protestantes allatos eatenus tantummodo prae oculis habemus, quatenus Pseudo-Dionysium sensu obiectivo intelligunt. Alias ipsorum ideas theologicas non respicimus. Pseudo-Dionysius enim v. gr. iuxta Dorner Christianismum cum Neoplatonismo mixtum defendit et Monophysita apertus non est sed Monophysitarum de Deo et mundo ideologiam in pantheismo fundatam proponit. »Für die Geschichte der Christologie«, ait Dorner, »aber wurde der Pseudoareopagite dadurch von Bedeutung dass seine θεανδρικὴ ἐνέργεια (die gottmenschliche Thätigkeit) eine glückliche Form schien, um, unbeschadet der Lehre von den zwei schlechthin entgegensetzten Substanzen doch auch der Forderung

der Einheit Rede zu stehen. Denn darüber schien doch ein Zweifel nicht stattfinden zu können, dass, wenn der Mensch Jesus für sich handelte, und ebenso der Sohn Gottes für sich, durch die Menschwerdung gar nichts erreicht wäre; dass mithin wenigstens in der Thätigkeit sich die Einheit der Person ausdrücken müsse, und zwar so, dass in Christus der Gott und der Mensch nicht blos Dasselbe wollen, sondern auch auf dieselbe Weise, mithin Form und Inhalt des Willens von Seiten beider Naturen sich zur Einheit durchdringen«. (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Berlin, 1853, II, 196, 200—203). Secundum Harnack Pseudo-Dionysius Areopagita, Monophysismo pantheistico favet, et unam Christi activitatem theandricam docet. (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen, 1909, II, 169, 425). Ita etiam Krüger a Pseudo-Dionysio unam activitatem theandricam doceri affirmat. (Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Leipzig, 1913, XIII, 412). Idem repetit Seeberg. (Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig, 1923, II, 295—296). Pseudo-Dionysium etiam Bonwetsch sensu obiectivo accipit. (Realencyklopädie für protestant. Theol. u. Kirche, Leipzig, 1898, IV, 687—696). Iam vero Pseudo-Dionysius minime de »una« sed, uti ex dictis eruitur, de »nova« quadam Christi activitate loquitur.

[181] Scheeben, Op. c. 825—826.

[182] Cfr. p. 119—121.

[183] Ib.,

[184] Cfr. Notam 3.

[185] Ib.,

[186] Ib., Sententia de orthodoxia materiali christologiae a Theodosianis seu Severianis et Themistianis propositae operibus a Junglas (Leontius von Byzanz, Paderborn, 1908) et Lebon (Le Monophysisme Sévérien, Lovanii, 1909) praecipue innititur. Illorum orthodoxiam materialem etiam nos, praesertim documentis ex concilio Lateranensi et Constantinopolitano oecumnico sexto desumptis, in opusculo »De Agnoetarum doctrina«, Zagreb, 1914. demonstravimus, uti a theologis ultro nobis conceditur. (Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum. (Ephemerides theologicae: Bogoslovska Smotra, Zagreb, 1926, 101, n. 98).

[187] Cfr. dissertationem nostram supra citatam: Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi ...« (Ephemerides theologicae: Bogoslovska Smotra, Zagreb, 1926, 96).

[188] Migne, P. gr. 73, 577. — Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate ... p. 96.

[189] Quod et Sergius in Epistola sua ad Honorium I. papam dicere videtur hisce verbis: »Nos vero ... necessarium iudicavimus, omne studium ponere ad sedandum atque amputandum talem superfluum verborum conflictum, et ad ... Alexandriae patriarcham (sc. Cyrum) scripsimus, ut, postquam unitatem cum his, qui pridem separabantur, Deo auxiliante composuit, de cetero nullum permitteret unam aut duas proferre operationes

...sed sicut sancta et universalia tradiderunt concilia, unum eumdemque Filium... Jesum Christum verum Deum operatum confiteri tam divina quamque humana, et omnem divinam atque humanam operationem ex uno eodemque incarnato Deo Verbo indivise procedere et ad unum eundemque redigi, eo quod unius quidem vox, quamquam a quibusdam dicta est patribus, tamen peregrina videatur, et perturbare aures quorundam suspicantium ad peremptionem hanc proferri inconfuse atque secundum subsistentiam unitarum in Christo Deo nostro naturarum, quod non est unquam, nec fiat. Similiter et duarum operationum dictio multos scandalizat, utpote a nullo sanctorum et probabilium ecclesiae institutorum edita. Insuper et consequens ei sit praedicare duas voluntates contrarietates circa invicem habentes, tamquam Deo quidem Verbo salutarem volente adimpleri passionem, humanitate vero eius obsistente eius voluntati et resistente, et perinde duo contraria volentes introducantur, quod impium est. Impossibile quippe est, in uno eodemque subiacenti duas simul et erga hoc ipsum contrarias subsistere voluntates. (Mansi, XI, 533—534). Sergius igitur terminum »una Christi activitas« reiicit, quippe qui unam Christi naturam et quidem sensu physico intelligendam esse involvit »quod non est unquam nec fiat«. Similiter et terminologia de duabus Christi operationibus multos scandalizat, eo quod duae Christi operationes — teste eodem Sergio — duos in Christo contraria volentes introducit. Terminologia enim de duabus Christi operationibus — ait Sergius — Christum in duos dividit, quorum Verbum passionem desiderat, humanitas vero passioni resistit. Impossibile quippe est — repetit Sergius — in uno eodemque subiecto duas quoad idem obiectum voluntates existere contrarias. Et Honorius papa Sergio respondet in Christo esse unam voluntatem quatenus duas Christi circa idem obiectum voluntates contrarias seu duo in Christo contraria volentes esse negat. (Mansi, XI, 537—544.)

[190] Cfr. dissertationem: Celebris Cyrilli Alexandrini formula... p. 96—97.

[191] Cfr. opusculum nostrum: De Agnoetarum doctrina, Zagreb, 1914, 87—96.

[192] Cfr. dissertationem: Celebris Cyrilli Alexandrini formula ... p. 97—99.

[193] Conc. Later. Secret. V. (Mansi, X, 1122); Conc. Cstplt. oec. VI. Actio X. (Mansi, XI, 454).

[194] Conc. Lat., Secret. V. (Mansi, X, 1122).

[195] Conc. Cstplt. oec. VI. Actio X. (Mansi, XI, 441).

[196] Conc. Lat. Secret. III. (Mansi, X, 982).

[197] Ib.

[198] Ib.

[199] Conc. Cstplt. oec. VI. Actio X. (Mansi, XI, 273).

[200] Conc. Later. Secret. V. (Mansi, X, 1122).

[201] Cfr. opuscula nostra: De Agnoetarum doctrina, (p. 90—93.); Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat, Zagreb, 1916.

[202] Ib.

[203] Mansi, XI, 565. — Cfr. Notam 3.

[204] Forsitan etiam eodem sensu intelligendus est Pyrhus, patrch. Cstplt., secundum quem terminus »una« pro »nova« in formula Pseudo-Dionysii malitiose appositus non est, sed quia — ut ipse ait — »nova« aliter quam »una« accipi non potest. (Mansi, XI, 571). »Les Monénergistes«, ait Duchesne, »substituerent souvent au mot καινὴν le terme μίαν, plus expressif, et on le leur reproche fort; mais le sens général de la phrase et même de la lettre donne l' impression, non d' une troisième énergie surajoutée à deux autres, mais d' une »énergie« unique.« (L'Église au VI. siècle, Paris, 1925, 393.) — Formula itaque Pseudo-Dionysii capite septimo Unionis Alexandrinae opera divina et humana ab uno eodemque Christo »una scilicet activitate theandrica« et nullatenus activitate duorum patrata esse asserit, quorum unus Deus et alter homo est; sed activitate scilicet unius eiusdemque subiecti theandrici et principii quod activitatis, Christi videlicet Dei simul et hominis. (Mansi, II, 565—566).

[205] Tractatus de Ecclesia, Prati, 1909. I. 401—402.

[206] Can. 15. Concilii Lateranensis sic se habet: Si quis secundum scelerosos haereticos deivirilem operationem, quod Graeci dicunt θεανδρικὴ ἐνέργεια, unam operationem insipienter suscipit, non autem duplicem esse confitetur secundum sanctos patres, hoc est divinam et humanam, aut ipsam deivirilis, quae posita est, novam vocabuli dictionem unius esse designativam, sed non utriusque mirificae et gloriosae unitionis demonstrativam, condemnatus sit. (Denz, Enchirid. 268). Canon 15. citatus de formula Pseudo-Dionysii non loquitur sed formulam de activitate theandrica respicit, quatenus eadem theologi Graeci utebantur. Activitas Christi theandrica iuxta definitionem can. 15. non est una sed duplex, quatenus duas Christi operationes inconfuse unitas comprehendit. Qua de causa eodem canone damnata est interpretatio obiectiva sed sensu haeretico proposita et interpretatio subiectiva quoad modum loquendi tantum quia etiam secundum interpretationem subiectivam activitas Christi theandrica sensu stricto considerata operationes Christi divinas et humanas inconfuse unitas comprehendit.

[207] Cfr. p. 110—111.

Sadržaj XX. godišta.

I. ČLANCI, RASPRAVE:

II. PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE:

III. PRILOG:

IV. RECENZIJE:
